حسن قبيسي

رودنسون ونبيّ الاسلام

مقدّمة حول التفسير المادّي - التاريخي لنشأة الاسلام



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

رُودنسون ونبيّ الإسلام



جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت - لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩ / ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
حزيران (يونيو) ١٩٨١
http://www.al-maktabeh.com

الفهرس

مقدمة

فـي النصف الأول من هـذا القرن العشرين ظهـر في جبال العلويين السورية رجل اسمه سليمان المرشد ادعى الربوبية (ومن هنا عرف بـ « سليمان الرب ») وما لبث ، بعـد عقد من الزمن ، ان أصبح عدد أتباعه حوالي الأربعين ألفا ، وغدا ، كما يقول « فولرس » (الذي يذكر هذا الرقم) « أقوى وأعظم وأغنى زعماء الجبل ، بل أنه كاد يصبح زعيما لبني قومه »(١) . هذا بين قوم مسلمين تنص ديانتهم على أن لا نبي بعد محمد « خاتم النبيين » .

في الفترة نفسها التي عاش فيها سليمان المرشد ، ظهر في لبنان رجل عرف باسم الدكتور داهش ، أثار حوله وحول غرائبه كلاما كثيرا . لكن المرجح ان الرجل كان مدرسة في الروحانية ، ويقال أن اشخاصا من مناصب رفيعة كانوا من بين اتباعه . والكلام عن المناصب يذكر بما حصل في ايام اقرب الينا : في عام ١٩٧١ ، ظن الصحفي المصري المعروف محمد

---

(١) « فولرس » ، « فلاحو سوريا والشرق الادنى » غاليمار ١٩٤٦ ، ص ٢٧٨
Weulersse , Jacques , « Les paysans de Syrie et du proche - orient » Gallimard , 1946 , P. 278.

حسنين هيكل انه كشف سرا من اسرار الدولة عندما كتب في صحيفة الاهرام سلسلة مقالات يذكر فيها كيف أن مسؤولين مصريين من مراتب رفيعة (وزيرا الدفاع والداخلية ، رئيس المخابرات ، المستشار الشخصي لرئيس الجمهورية ..) كانوا يحضّرون الارواح ، باشراف رئيس قسم الفلسفة في جامعة عين شمس ، وذلك لاستشارتها في امور تتعلق بالحرب مع اسرائيل[٢] .

ولن اضع في نهاية هذه الجملة علامة تعجّب .ذلك أن « الدهشة » التي يعتبرها افلاطون بداية الفلسفة ، ليست والحق يقال سوى البداية . من هنا كان مصير بعض الكتابات التي تتعرض للفكر الديني ومنوعاته مصيرا لا تحسد عليه. ربما لانها لم تكن تسجل الا دهشتها حيال هذه السلوكات التي لم تعلم بعد اننا نعيش في « عصر العلم » . لم يكن صادق جلال العظم يرى في تهافت ملايين المصريين لرؤية « ظهور العذراء » فوق قبة احدى الكنائس في مصر ، وموت عشرات الاشخاص دوسا تحت اقدام المتزاحمين لرؤية الظهور الا « هستيريا دينية » . وهو عندما يقول « ان كل الذي سمعناه .. عن العلم الحديث والتكنولوجيا والمنهج العلمي في التفكير والتخطيط واعداد النفس وعن العقل والاتزان في كلامنا وتصريحاتنا وسلوكنا ، قد تحول في لحظة واحدة الى دخان وهباب تحت تأثير حمى هذه الهستيريا الدينية »[٣] ، لايفعل الا ان يسجل دهشته ممزوجة بشيء من الاسى والمرارة .

لماذا هرع الملايين ليشاهدوا شبحا ـ سارعت الكنيسة على كل حال الى تكذيب ظهوره ـ مجازفين بالموت دوسا تحت الاقدام ؟ سؤال لا نجد له علاجا عند العظم . كيف يؤلّه عشرات الالوف راعيا مغمورا من جبال العلويين في ملء القرن العشرين ؟ كيف تتزامن وتتعايش على الصفحة

---

٢) ـ بدران وخماش ، « دراسات في العقلية العربية . الخرافة » الجزء الاول ، دار الحقيقة بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٢٧٦ ـ ٢٩١ ، نقلا عن « الاهرام » ٤ حزيران ١٩٧١

٣) صادق جلال العظم ، « نقد الفكر الديني » ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٥٤ .

الاولى من نفس الصحيفة اليومية البيروتية ، اعلانات عن آخر مبتكرات العلم الحديث واخبار عن صراعات البشر الذين يصنعون هذا التاريخ ، مع اعلان عن عنوان هذه البصارة او تلك او قارئة الكف والبخت (مع رقم الهاتف لتنظيم المواعيد) ؟

ربما كانت ظاهرات من هذا القبيل وتساؤلات ساذجة تنسج حولها ، هي التي تكمن وراء اختيار هذا البحث . فالتساؤلات على اختلافها تدور جميعا حول ما يمكن تسميته بالظاهرات الدينية والغيبية التي لا يستطيع مراقب ان يتجاهل فعلها العميق في مجتمعاتنا . هكذا لا أظن انني أخلّع أبوابا مفتوحة عندما أتناول بالبحث ظاهرة من اهم الظاهرات الدينية التي أثرت في مجتمعاتنا ـ ان لم تكن اهمها جميعا ـ وهي الظاهرة المحمدية .

اما لماذا اخترت رودنسون بالذات ، فسؤال يحتاج الى بعض التحديد .

قبل كل شيء أود ان ألفت انتباه القارىء الى أن الهم الرئيسي وراء هذا الاختيار هو هم منهجي . او على الاصح مناقشة منهج بعينه في تصديه لتفسير الظاهرة المحمدية . ان دراستي لكتاب رودنسون عن « محمد »[٤] لم تكن الا ذريعة . فقد توخيت من وراء هذا البحث ان أقدم لقراء العربية دراسة نموذجية تبين كيف يعالج منهج بعينه ظاهرة دينية محددة . فالهم الرئيسي وراء اختيار الكتاب ليس قيمته الفريدة . الواقع ان كتبا كثيرة قد ألفت حول الظاهرة المحمدية . حسب المرء ان يطلع على تلك المقالة الغنية التي وضعها رودنسون بالذات تحت عنوان « جردة بالدراسات المحمدية »[٥] حتى يتبين له مبلغ الدراسات التي وضعت حول هذا

---

٤) Marxime Rodinson, Mahomet, Seuil, Paris, 3ᵉ édi. 1974

أن أرقام الصفحات المذكورة عند الاستشهاد بالكتاب تعود لهذه الطبعة الثالثة .

٥) « المجلة التاريخية » عدد كانون الثاني ـ أذار ، ١٩٦٣ ، ص ١٦٩

- Revue Historique , « Bilan des études mohammadiennes » Janv - Mars , 1963 , P. 169 - 220.

الموضوع . ويمكن القول ان « الظاهرة المحمدية » شكلت موضوعا لتمرس ذهني لدى معظم كبار المستشرقين والباحثين في الاسلاميات .

غير ان دراسة رودنسون تملك في رأينا طابعا نموذجيا : نموذجيتها تنجم عن المنهجية التي تعتمدها في تفسير الظاهرة المدروسة . وهذا هو الهم الرئيسي الذي دفعنا لاختيارها . ان المؤلف لايخفي ان لدراسته هذه « قيمة منهجية » . والنهج الذي يتبعه هو « وجهة النظر الماركسية التي تدور حول السببية الاجتماعية للسير الفردية » (ص ١٢) .وهكذا كان من الممكن ان نجعل لدراستنا هذه العنوان التالي : « المنهج الماركسي في مواجهة الظاهرة المحمدية » وايضا « المادية التاريخية في مواجهة الظاهرة المحمدية » لكننا استكبرنا هذه الكلمات ووجدنا انها ربما كانت فضفاضة على مثل هذا البحث الذي يقتضي مزيدا من الدراسة والتوسيع . غير ان كل هذا لا ينفي ان يكون هذا البحث ذا طابع منهجي قبل كل شيء . فهو بالتحديد مناقشة للمنهج الماركسي ، من خلال احد ممثليه ،في محاولته لتفسير الظاهرة المحمدية .

ثم ان شخص رودنسون بالذات مدعاة أخرى لاختيار كتابه . فمن المعروف ان هذا المفكر الكبير علّامة متعدد النشاطات الفكرية . فهو بحاثة اجتماعي ، ومستشرق تعمق بدراسة التراث الاسلامي ، فضلا عن كونه عليما بلغات سامية عدة وله أبحاث في اثنولوجيا شعوب الشرق الاوسط ، بالاضافة من جهة أخرى ، الى تمكنه من الماركسية كمنهج بحث ، بوصفه من أهم مفكريها . هكذا يتوفر في رودنسون ذانك الشرطان اللذان طالما طمح المفكرون العرب الى استكمالهما ، وهما امتلاك منهجية الفكر الغربي وعمق الاطلاع على التراث الاسلامي .

بين وجوب وجود الظاهرة المحمدية واستحالتها وامكانية وجودها ، يختار رودنسون امكانية الوجود . فهو بالطبع لا يعتبرها مستحيلة ، اذ لا شك حول نبي الاسلام كظاهرة تاريخية (من نوع الشك الذي يحوم ، مثلا ، حول موسى نبي اليهودية) . لكنه ايضا لا يعتبر ان الظاهرة

المحمدية واجبة الوجود او « حتمية » . فهو يعزو « مسلّمة الحتمية » على حد قوله « الى ماركسية في مستواها الابتدائي » (ص ٢٣٦) ، لا تساعد المؤرخ على « تقييم التبدل الذي طرأ على التاريخ البشري بسبب وجود محمد » . الماركسية الابتدائية هي التي تقول : « لو ان محمدا لم يولد لكان الوضع افرز محمدا آخر مكانه » . اما رودنسون فيعتبر : « لو ان محمدا لم يكن ، لكانت الاحداث اختلفت بالتأكيد اختلافا كبيرا .. اننا لا نعلم ما الذي كان من الممكن ان يحصل. لكننا نعلم حق العلم ما حصل بالفعل » (نفس الصفحة) .

فالإشكال قائم اذن في الاجابة على السؤال : كيف كانت الظاهرة المحمدية امرا ممكنا ؟ في تضاعيف الكتاب نجد اطارا عاما للإجابة على هذا السؤال اشبه بذاك الذي تتم الصدفة الموضوعية ضمنه ، على النحو الذي يفهم به « سبينوزا » حدوث الصدفة من التقاء سلسلتين من الاحداث[٦] . هاتان السلسلتان يعبر عنهما رودنسون تارة بالصيغة التي يذكرها في توطئة الكتاب : « لقد انشدّ انتباهي للنقاشات التى تدور حول تفسير حياة بطل من الابطال بالتاريخ الشخصي لهذا البطل إبّان شبابه وانطلاقا من بيئته المصغرة ، وهو تفسير يحاول البعض ان يوفقوا بينه وبين وجهة النظر الماركسية التي تدور حول **السببية الاجتماعية للسير الفردية** . فحاولت ان أبيّن كيف ان سلسلتي الاسباب هاتين تلتقيان في حالة النبي وتتيحان لنا ان نفهم الوقائع . وربما كان لهذه المحاولة بعض القيمة المنهجية » (ص ٤ و١٢ ، خطوط التشديد لنا) . كما يعبّر عنها تارة اخرى في متن الكتاب : « لقد حاولنا ان نبرهن هنا ان الايديولوجيا (الدينية) تتكون انطلاقا من عناصر يفرضها على انسان معين **وضعه الخاص** ، كما ان **وضع المجتمع العام** يحمل هذا المجتمع على تبنّيها » (ص ٢٧١ خطوط التشديد ايضا لنا) .

---

٦)سبينوزا « في الاخلاق » منشورات غاليمار ـ باريس ـ سلسلة «افكار» رقم ٦٢ ، ص ٦٦ .
- Spinoza , « Ethique » , Gallimard , Idées , No 62 , P. 66.

الظاهرة المحمدية اذن هي حصيلة التقاء هاتين السلسلتين. لكنني في بحثي هذا سأقتصر على مناقشة سلسلة واحدة منهما . فلن أتعرض لما يذكره المؤلف عن « التاريخ الشخصي» للنبي ولا عن «وضعه الخاص » . هكذا يسقط من البحث كل ما له علاقة بآراء المؤلف حول شخصية النبي محمد ، لا سيما تلك الاجتهادات التي يعتمد فيها على مقولات علم النفس المرضي ، او يستقيها من دراسات حول ممارسات الكهّان وتكوينهم او سلوكات الصوفيين وتركيبهم ، وبالتالي فلن أناقش ما اذا كان محمد يستلهم دعوته من وحي يوحى ، او أنه صوفي لا كالصوفيين ، أو كاهن لا كالكهّان ، او عما اذا كان لاوعيه هو الذي يتكلم فيه ، الخ .. وهي كلها أمور يتناولها المؤلف بالبحث .

لكنني أود ، في هذه المقدمة ، ان أتوقف وقفة عابرة ، عند الفرضية التي ينطلق منها المؤلف حول « التكوين المرضي » لشخصية النبي (ص ٨٠) . فهو في معرض اشارته الى القواسم المشتركة بين سلوك محمد وسلوكات الكهان والعرّافين يعتبر ان في الامر « أزمة مرضية » (نفس الصفحة) او « ضربا من الصرع الطفيف » (ص ٨١) يؤدي الى ممارسات « يفترض بعالم النفس ان يوضحها » . كما انه يتحدث عن « هلوسات وشطحات » (ص ١٠٧) يفترض بأطباء النفس ان يحلّوا اشكالاتها .. والحق ان كلاما كثيرا يمكن ان يقال حول التفسيرات النفسية للظاهرات الدينية . لكننا نقتصر هنا على ايراد ملاحظتين .

الاولى ، ان بعض الدراسات الانتروبولوجية والاثنولوجية التي تختص بدراسة سلوك الكهّان والعرافين[٧] ولعلها من اهم الدراسات - لا تعتبر ان التكوين المرضي هو الذي يميزهم عن اقرانهم . فالعلاّمة « مرسيا الياد » يرى من الضروري ان يعقد في كتابه الفريد « الكهانة وتقنيات الوجد الغابرة » فصلا بعنوان « الكهانة والطب العقلي » ، حيث يناقش آراء من

---

٧) - اقترح ترجمة chamanisme الكهانة او العرافة دونما تمييز ، لان اللغويين العرب لم يميزوا بدقة بين هذين المفهومين .

نوع التي يتبناها رودنسون ، والتي تصف الكهان الغابرين بالمرضى . وهو يرى « ان تمثيل المرء العصابي بالمرء المجنون* possédé par les esprits نتيجة من نتائج الملاحظات الناقصة التي قام بها أوائل علماء الاثنولوجيا »[٨] ، واذا كان « الياد » لا يستبعد ما يذكره بعض هؤلاء العلماء من ان اصطفاء الكاهن يتجلى عبر مرض خطير تتفق اصابته به ، عادة ، مع فترة النضوج الجنسي فانه يؤكد على « ان الكاهن لا يستمد هيبته وقوته من أنه كان عرضة لنوبات من الصرع . بل انه يستمدهما من كونه قد سيطر بالضبط على ذلك المرض »[٩] . و« ان الكهّان الذين يظهرون خارجيا بمظهر المصابين بالصرع او الهستيريا يبرهنون على تكوين عصبي يفوق المستوى العادي : فهم يفلحون في تركيز أفكارهم بحدة لا قبل للبشر العاديين بها . كما أنهم يتحلون بالقدرة على بذل جهود مضنية ، ويتحكمون بحركاتهم الانجذابية » الخ ..[١٠] .

من جهة اخرى . ووفقا لنهج مختلف عن منهج « الياد » يتناول « جيزا روهيم » ظاهرة الكهانة بالتحليل اعتمادا على عشرات الدراسات الاثنولوجية . فيخلص الى ان الطبيعة العصابية للكهان « التي تقدم لنا الثقافة السيبيرية شهادات نموذجية عنها ، لا تصح في جميع الحقول الثقافية . ففي استراليا الوسطى لايمكن ان يتبادر الى ذهن احد ان يصف الكاهن بانه شخصية عليلة ، فالامر لا يمكن ان يكون كذلك لان جميع الرجال الناضجين ، وكل الاعضاء المهمّين في القبيلة ينبغي ان يكونوا بموجب ذلك انطوائيين وعصابيين ، اذ انهم جميعا متطببون . بل العكس

---

* ـ من المعلوم ان لفظة مجنون تعني عند العرب الاوائل : من حل به جن . وهو بالضبط ما يقابل التعبير الفرنسي المذكور .

٨) ـ مرسيا آلياد « الكهانة وتقنيات الوجد الغابرة » بايو ، باريس ، ١٩٥١ ، ص ٣٩

- Mircea Eliade , « Le chamanisme et les techniques de l'extase » , Payot , Paris , 1951 , P. 39.

٩) ـ نفس المصدر ، ص ٤٠

١٠) ـ نفس المصدر ، ص ٤١

صحيح . فهؤلاء يكونون على العموم اصحاء قادرين ، وصيادين ماهرين ، وقادة مجرّبين في ساحات القتال .. »[١١] .

لا أريد ان ابحث اذن في التكوين الشخصي للنبي . فالسير في حقل مليء بالفخوخ ، مثل هذا الحقل ، وبمثل الثقة التي يبدو ان المؤلف يتحلّى بها ، يطرح بعض الشكوك ويؤدي بنا الى الملاحظة الثانية . وهي الخطورة التي تنشأ عن اسقاط بعض المفاهيم وادوات البحث التي ابتدعتها فروع معرفية معينة ، على موضوعات بحث في فروع اخرى .

فمفهوم « اللاوعي » ، مثلا ـ وهو مفهوم يراهن رودنسون عليه في كشفه لشخصية محمد و« وضعه الخاص » ـ مفهوم يتخذ دلالته ودوره من سستام[*] فكري معين هو السستام الفرويدي الذي ولده . وانتزاعه من ضمن هذا الحقل النظري لتطبيقه على فهم الظاهرة الدينية لدى شعوب قديمة يوقع الباحث في مخاطر كثيرة . خاصة وان المؤلف يعتبر ما يقوم به من قبل المسلّمات : « **فالجميع يدركون اليوم ويسلّمون** » ـ على حد قوله ـ « بان هناك اشخاصا قد يعتقدون صادقين انهم يتلقّون رسالات سمعية وبصرية وذهنية من عالم الغيب ، كما ان صدقهم لايشكل حجة او برهانا على ان هذه الرسالات تأتي بالفعل من حيث يُدّعى انها تأتي . ان مفهوم اللاوعي هو الذي اتاح لنا ان نفهم هذه الوقائع . وهو مفهوم معترف به **ومسلم به اليوم** بما فيه الكفاية بحيث لا يضطرنا ذلك الى الدخول في التفاصيل ، ولا حتى في الميّزات والمواصفات التي اضفاها عليه علم النفس » . (ص ١٠٣) .

---

١١) ـ جيزا روهيم ، « اصل الثقافة ووظيفتها » ، منشورات غاليمار ، باريس ، سلسلة أفكار رقم ٢٥٨ ، ص ١٤ .

- Géza Roheim , « Origine et fonction de la culture » , Gallimard , Idée No. 258 , P. 14.

* ـ انظر تبريرنا لترجمة système بـ « سستام » : مجلة « دراسات عربية » البيروتية ، عدد ٣ ، ١٩٧٩ .

http://www.al-maktabeh.com

من قال ان ما هو « مسلّم به **اليوم** » وما « يدركه الجميع ويسلمون به **اليوم** » قابل للتطبيق بحذافيره ، وبمثل هذه السرعة ، على شعوب وقبائل احترنا في فهمها وفي فهم عقليتها وسلوكها ، من فرط اختلافها عن مجتمعاتنا التي نعيش فيها اليوم ؟ فمفهوم اللاوعي عند فرويد ، مفهوم مفعم بالجنس . والجنس عند الغابرين ليس كما هو عند المعاصرين والمحدثين . فرويد يتحدث عن جنس « صاف » اذا جاز القول . اي عن فعل جنسي بين رجل وامرأة . لكن الجنس في المجتمعات القديمة متصل بالسلوك الديني اتصالا وثيقا . وعندما يتحدث فرويد عن « اشتهاء الام » فان ذلك يدعونا للتساؤل عما كانت تعنيه « الام » عند الغابرين . وقد يجد مؤرخ الاديان او عالمها ان لهذه الام معنى غير الام الجسدية التي انجبت المرء ، والتي لم يشر فرويد في ابحاثه الى غيرها . وعندما يقول رودنسون « ان مفهوم اللاوعي معترف به ومسلم به اليوم بما فيه الكفاية بحيث لا يضطرنا ذلك الى الدخول في التفاصيل ولا حتى في المميزات والمواصفات » الى آخره (الفقرة اعلاه) فان البعض قد يحق له ان يعتبر هذا التسليم أمرا سريعا وناقصا ، فيرى حاجة الى « الدخول في التفاصيل والمميزات » . ويجد عندئذ ، مثلا ، ان اللاوعي عند « يونغ » له بعد «لا شخصي»*وان هذا البعد يفضي مباشرة الى المسألة الدينية اذ انه على حد قول « يونغ » يدور حول « صور جماعية لاشخصية تتفق مع الطبيعة اللاشخصية للمشكلة الدينية »(١٢) مما يعيدنا من جديد الى الظاهرة الدينية التي تبقى هكذا بدون تفسير . كما يجد المرء لدى « فروم » ان من رموز اللاوعي الثلاثة نوع يسميه الرمز الجامع « Universel »الذي « يرمي

---

١٢) ـ يونغ ، « جدلية الانا واللاوعي » غاليمار ، باريس ، سلسلة افكار ، رقم ٢٨٥ ص ١٢٦
- Young , « Dialectique du Moi et de l'inconscient » , Gallimard , Idée 285 P. 126.

(*) ـ قد لاتكون ترجمة Impersonnel بـ « لاشخصي » « ترجمة موفقة . فالكلمة تؤدي في الفرنسية ، معنى العام ، والمبهم والذي لايقبل التعيين والتخصيص . لكننا ترجمناها على هذا النحو بانتظار ايجاد لفظة محكمة .

بجذوره في خصائص الجسد البشري نفسها ، خصائص الحس والذهن ، وهي خصائص مشتركة بين جميع البشر وبالتالي لاتقتصر على افراد بعينهم او على قوم معينين . فاللغة الرمزية مفطورة في كل واحد منا وليست حكرا على بعض الاصفياء »[١٣] . واذا كان « يونغ » قد انتهى الى اضفاء الطابع الروحاني من جديد على الصور التي يستعملها اللاوعي ، فان كلام « فروم » عن اللغة الرمزية الشاملة والفطرية لايعود بينه وبين كلام عالم الاديان عن « أبدية الصور والرموز الدينية »[١٤] الا قاب قوسين أو أدنى .

إذا كنت اكتفيت هنا بالتلميح دون التوسع الكافي حول هذه المسألة، فانني ، كما أشرت لم آخذ على عاتقي مهمة البحث في التفسيرات النفسانية للظاهرة الدينية ، وان كنت ارى في ذلك شططا نبه اليه اوائل البحاثة الانتروبولوجيين الرصينين ، حين حذروا من خطورة اسقاط مفاهيمنا المعرفية الحالية على الاقدمين . وانا اخشى ان يصح على رودنسون ، بهذا الصدد ، ما قاله « باشوفن » في رسالة الى صديقه « مورغان » ـ وكلاهما كما هو معلوم من أوائل هؤلاء الباحثين ـ : « ان العلماء الالمان يتصدون لتعريفنا على الحضارات القديمة بان يقارنوا بينها وبين الافكار الشعبية الشائعة اليوم . لكنهم في اعادة صياغتهم للماضي ، لا يرون الا انفسهم .انه لعمل شاق ان ينفذ الباحث الى بنية تفكير مختلف عن تفكيره »[١٥] .

* * * *

---

١٣) ـ اريك فروم ، « اللغة المنسية » ، بايو ، رقم ٢٦١ ، ص ٢٠

- Fromm , « Le language oublié » , Payot 261 , P. 20

١٤) ـ مرسيا الياد ، « الصور والرموز » ، غاليمار ، ١٩٧٩ ، ص ١٨ وما يليها .

- M. Eliade . « Images et symboles » , Gallimard Tel No. 44 , P. 18 et 55 .

١٥) ـ انظر : ايفانز بريتشارد ، « ديانة البدائيين عبر نظريات الانتروبولوجيين » ، بايو ، رقم ١٨٦ ص ١٢٩ .

- E.E. Evans Pritchard , « Religion des primitifs à travers les théories des anthropologies » , Payot , No. 186 , P. 129 .

لقد قسمت هذا البحث الى ثلاثة فصول وخاتمة .

في الفصل الاول تعرّضت لطريقة استعمال المؤلف للمراجع والاصول . فتحدّثت في هذا المجال عن صعوبتين .: الاولى تتعلق بالقرآن والثانية بسائر المراجع التراثية . فأشرت الى ان كون القرآن « اساسا متينا لا شك فيه » (ص ١٣) لا يحل مشكلة تأويله وتفسيره . فبالاضافة الى صعوبة الترجمة (التي يعتبرها البعض امرا مستحيلا) لم يذكر لنا رودنسون طريقة معينة يعتمدها من اجل فهم النص القرآني ، الامر الذي يعتبره بعض الباحثين (محمد اركون ، مثلا) مهمة لم تستكمل بعد . كما اشرت الى جانب من القرآن يبدو ان المؤلف يسقطه من حسابه وهو البعد الاسطوري الذي لا يستقيم فهم النص بدون التعرض اليه . اما بالنسبة لسائر المراجع والاصول التراثية التي يعتبرها المؤلف « مشكوك بها كلها » (ص ١٤) فقد بحثت في استنسابية المؤلف التي جعلته يأخذ من هذه النصوص احداثا يعتمد عليها واقوالا يستشهد بها ، بينما جعلته « يهمل » او « يخالف » على حد قوله « بعض الوقائع التي تبدو لذوي الثقافة الاسلامية مؤكدة من قبل التاريخ » (ص ١٤) . فأثرت هنا مسألتين : الاولى ان « اتفاق الرواة على واقعة » ليس معيارا لتصديقها ، وانما في ذلك دلالة ، على الارجح ، على بنية تفكير الرواة وعصرهم . مثلما ان الواقعة التي لم يجمعوا عليها قد تكون لها ابلغ الدلالة . فالمسألة ليست في اجماع الرواة على ذكر الوقائع (ما دامت النصوص كلها مشكوك بها) بل في بنية الواقعة نفسها وفي المنهج الذي يمكننا من فهم طبيعة النص الذي عمد صاحبه الى التحيّز او الاغراض او الغلط في حال اعتقادنا بحصوله : « فالاغراض او نوع الغلط الذي تنمّ عنه (النصوص) يشكلان جزءا لا يتجزأ من الوقائع التي ينبغي دراستها، بل لعلها اكثر هذه الوقائع دلالة كما يقول ليفي ستراوس . وهذا يقودنا الى المسألة الثانية ، وهي « اهمال » المؤلف لبعض الوقائع ، لكونها ، على الارجح ، لا تنسجم مع طبيعة العقل التعليلي ـ الايجابي . هذه الوقائع هي بوجه

عام ، تلك التي تنتمي الى حيّز الاسطورة او الغيبيات . فعندما يتحدث المؤلف عن واقعة بدر ، مثلا ، لا يأخذ بالحسبان أن التراث الاسلامي يعتبر تدخل الملائكة في هذه المعركة جزءا لا يتجزأ من الواقعة نفسها . كما انه لا يعتبر مسألة « الاسراء والمعراج » من جملة الوقائع التي تستحق التوقف عندها ، رغم اجماع الرواة عليها . والحق ان اسقاط مثل هذه « الوقائع » من البحث هو اسقاط لجزء مهم من الظاهرة الدينية المدروسة ، يجعل درسها مجتزءاً ومحوّراً . وهذا الاسقاط ينجم في نظرنا عن الاداة المنهجية المتبعة . فالمادية ـ التاريخية ، او النظرية الماركسية لا تقوى على استيعاب مثل هذه الوقائع من اجل تمثلها وتفسيرها . وذلك لانها لا تقيم وزنا لمسألة اساسية جدا في هذا المجال هي مسألة تحول الحدث التاريخي الى حدث اسطوري . فالتاريخ بالنسبة لهذه الاداة المنهجية هو التاريخ الذي يصنعه البشر ، لا ذاك الذي تتدخل في صنعه قوى غيبية وارواح وآلهة واجداد أولون ، في حين ان الظاهرة الدينية تشتمل على فعل هؤلاء جميعا . فينحو المؤمنون بها نحو مناهضة التاريخ بالمعنى الذي انتجته فلسفات التاريخ ضمن الثقافة الاوروبية ابتداء من كنط حتى الآن .

لذا اطلقت صفة العقل التعليلي[١٦] على هذا النمط من عقلنة الامور ، وأوحيت في هذا الفصل ان له تراثا يبدأ من ابي جهل في ايام محمد وينتهي برودنسون في ايامنا ، مرورا بمفكرين مثل طه حسين وبندلي جوزي وكل الذين تصدوا لمعالجة الظاهرة المحمدية ولا سلاح نظريا لديهم الا هذا النمط من العقل . وربما كان هذا النحو من المعالجة مسؤولا عن عدم تقدم النظرية في مجال تاريخ الاديان في حقلنا الثقافي ، الأمر الذي يجعل الابواب

---

١٦) ـ raison raisonnante وهو منوع من منوعات الفكر الايجابي . وقد استعرت هذه التسمية من بحث لمحمد اركون بعنوان « قراءة القرآن » كتبه بمثابة تقديم لترجمة كازيميرسكي للقرآن ، بمناسبة اعادة طبعها عام ١٩٧١ .

- M. Arkoun , « Lire le Coran » introduction à « Le Coran » traduit par Kasimirski , Flammarion , Paris , 1971 .

مشرعة امام كل التفسيرات التقليدية التي تسهم الى حد بعيد في ترسيخ الفكر الأسطوري الغيبي حتى أيامنا دون ان تساعد على كشف أواليات تكوينه .

هذا وقد استعنت في هذا الفصل بآراء بعض علماء الانتروبولوجيا حول التوصل الى فهم أفضل للثقافات القديمة التي لم تترك لنا اثرا مكتوبا اكيدا او حضارة ذات دلالة مادية ، كما بررت اعتباري للعصر الجاهلي العربي من ضمن هذه الثقافات .

أما الفصلان الثاني والثالث فهما يشكلان صلب البحث . وقد جاء هذا البحث مكثفا بحيث أخشى ان يؤدي تكثيفه مرة أخرى إلى تشويهه . باختصار حاولت في الفصل الثاني ان أستخرج عناصر المنهج الذي يتّبعه المؤلف في معالجته لتلك السلسلة الثانية من الأسباب التي تتعلق بـ « الوضع الاجتماعي العام » والتي فرضت على المجتمع ان يتبنى ايديولوجية « الوضع الخاص » أي ايديولوجية محمد . والحق انني استخدمت في هذا السبيل قراءة محددة للكتاب يمكن تسميتها مع « لويس ألتوسير » قراءة « تشخيصية » . فالعناصر التي أزعم ان منهج المؤلف يتشكل منها ليست طافية على سطح الكتابة ، بل هي موجودة بين ثنايا السطور ونادرا ما تخرج الى العلن ، وان كانت تتحكم ببنية الكتاب من ألفه الى يائه . وقد تمر عليها قراءة عادية فلا تلتفت اليها او الى دورها ، او قد تجد ان التركيز عليها أمر ثانوي ، خاصة ان هذه العناصر قد صارت من فرط ترددها من قبيل البديهيات . وهي بالفعل كذلك لدى المؤلف نفسه . اذ من ذا الذي يجادل اليوم في ان القبائل العربية قبل الاسلام كانت تغزو بعضها بعضا من أجل الغنائم ؟ فهذه لدى معظم الباحثين في هذا الموضوع ـ ان لم يكن لديهم أجمعين ـ مسلّمة مفروغ منها . او من ذا الذي يطرح على بساط البحث ما اذا كان الجاهليون لم يكونوا يطمحون الى بناء « دولة » عزيزة الجانب قوية البأس الخ .. تمكنهم من ان يكون لهم دور حضاري بين الحضارات ؟ فهذه ايضا ، مقولة تغري . انها تغري

بالتسليم بها دونما بحث او تدقيق ، كذلك مقولة « التقدم » . أليس التقدم هدفا منشودا من قبل الجميع ؟ لذا لا يأخذ باحث على عاتقه ان يدقق في ما اذا كان العرب الجاهليون ، مثلا ، ضد التقدم ، او في ما كانت تعنيه هذه المسألة بالنسبة للبنية الاجتماعية عند هؤلاء العرب .

والواقع انه ليس من السهل دائما خرق هذه المسلمات وزعزعتها . من هنا جاء بحثي مثقلا بعض الاحيان باستشهادات « غريبة » ، اعني ببعض الابحاث التي لم تجد طريقها الى ثقافتنا بعد . فالابحاث الانتروبولوجية المختصة لم تصبح « مهضومة » من قبل الثقافة العربية الراهنة . من بين عشرات ، وربما مئات المقالات والكتب التي كتبها ليفي ستراوس ، (على سبيل العد لا الحصر) لا نجد واحدا مترجما الى العربية . فاذا وجد احد هذه الكتب ، فهو عندئذ مشوه من الفه الى يائه ، لا يجدي الا في تشويه فكر صاحبه وقارئه على السواء[١٧] . هذا اذا لم نلتفت الى عشرات العلماء ومئات المقالات التي تكتب سنويا في هذا الحقل المعرفي الجديد ، والتي لا نجد لها صدى يذكر في ثقافتنا . غير ان هذا على أهميته موضوع آخر .

ان أبحاث مفكرين من هذا النوع (من نوع ليفي ستراوس ، برتشارد ، سالنز ، كلاستر ، غوشيه ..) هي التي أوحت اليّ وساعدتني على زعزعة المسلمات التي أشرت اليها . لكنني كنت احاول ان اجد ما يبرر مقولاتها في تراث ثقافتنا . والواقع انني وجدت في هذا التراث ما شجعني على المضي في تعزيز افتراضاتي ، سواء كان هذا التراث معروفا ، كالبخلاء للجاحظ ، او مغمورا ، كتلك التفاصيل التي لا تلفت النظر والتي تحفل بها كتب السيرة والتاريخ ، ولكن بشكل خاص كتب اللغة والقواميس الاساسية . اذ ان لبعض الالفاظ والمصطلحات معاني ذات دلالة على

---

١٧) ـ وانا اشير هنا الى كتاب « ليفي ستراوس » « الانتروبولوجيا البنيوية » الذي صدر عن دار دمشق عام ١٩٧٧ بترجمة د. مصطفى مالح .

الواقع الحضاري الذي انتجها . هكذا ، مثلا ، كانت ومضة فكرية عند « نيتشه » في كتابه « اصل الاخلاق »[١٨] متبوعة بصدى لها عند « دولوز » في « نقيض أوديـب » ثم في دراسة « لغوشيه » حول « اصل الدولة ودَيْن الوجود » كافية لان تفتح امامي أفقا مستنيرا في ظلمة بهيمية حول علاقة الدِّين بالدَّين عند العرب قبل الاسلام . فكانت الرجعة عندئذ الى كتب اللغة والى بعض الدراسات التراثية (وأنوه هنا باعمال الاب « لامنس » ، هذا الرائد المغموط الحق في مجال الانتروبولوجيا العربية ، وبصرف النظر عن رأيه في الظاهرة المحمدية) ذات فائدة كبيرة في تعزيز فرضيتي التي تخالف تقرير رودنسون حول « ان الدين لم يكن يستأثر باهتمام البدو الا قليلا » او حكمه على « ان الدين لم يكن يلعب اي دور على الاطلاق في تكوين المثال الخلقي عندهم » ، وبالتالي في « تنظيم الحياة الاجتماعية والشخصية » (ص ٣٨) .

ثم أضفيت على افكاري بعض الترتيب ، وان يكن ذلك لم يحل دون تداخل بعضها ببعض . فتكوّن لدي في الفصل الثاني اربعة ابواب ، ناقشت في كل منها مسلّمة من المسلّمات المذكورة .

فبحثت في الباب الاول مسألة الحرب بين القبائل . وحاولت ان ابيّن ان هذه الحرب لم تكن تتم بدوافع اقتصادية بالدرجة الاولى . وان تفسير الغزو بالجوع وبقلة الموارد الاقتصادية لا يصمد امام البحث . وقد استعنت هنا بدراسات حول قبائل وشعوب عاشت اومازالت تعيش في بيئة صحراوية قليلة الامطار ، ورائدي في ذلك نصيحة « ايفانز برتشارد » الذي يرى ان دراسة « البنية الاجتماعية للبدو في ايامنا » قد تكون ذات فائدة كبيرة تعوض عن« فقدان الادلة التاريخية » التي ترشدنا الى البنية الاجتماعية عند البدو قبل الاسلام[١٩] . غير انني وجدت ايضا بعض هذه

---

١٨) ـ انظر ترجمتنا لهذا الكتاب الذي صدر عن « مؤسسة الدراسات الجامعية » بيروت ١٩٨١ .

١٩) ـ انظر الفصل الاول .

« الادلة » في كتب التراث والقواميس . وهي تساعد على التخفيف من غلواء اتهام الجاهليين بالجوع واعتباره سببا لِلغزو . ثم انني ارجأت استخلاص النتيجة التي اردت الوصول اليها ـ وهي ان الغزو مسألة سياسية بالدرجة الاولى ـ الى الفصل الثالث .

ثم بحثت في الباب الثاني مدى صحة الزعم بان الدين لم يكن له علاقة في تنظيم الحياة الاجتماعية عند الجاهليين . فشرحت رأيي في ما سميته ـ مع الجاحظ ـ « دين الخوافي » واعتمدت في سبيل ذلك فهما خاصا لبعض الآيات القرآنية التي أدعي انني استخلصت منها مقولة جديدة ، وهي ان الدين التوحيدي قد شن دائما معركة لا هوادة فيها ضد دين الخوافي او دين الاباء الاولين . وان هذه المعركة كانت فاشلة باستمرار عبر تاريخ الانبياء الاقدمين الذين يتحدث عنهم القرآن ، وذلك بالضبط نتيجة تمسك الغابرين بدين الآباء ، الذي هو دين الاموات ، وممانعتهم لان يكون « **الشاهد** » (النبي الانسان ، الرجل ، البشر ..) مصدرا للشرع عوضا عن « **الغائب** » (الارواح ، الآلهة ، الاباء الاولون ، الابطال ..) وارجأت ايضا استخلاص النتيجة المترتبة على هذه المقولة الى الفصل الثالث .

ثم ناقشت في الباب الثالث مقولة الدين وتكونه نتيجة لعجز الانسان تجاه قوى الطبيعة . وهي مقولة يتبناها رودنسون دون نقاش يذكر . فحاولت ان أبين ان هذه المقولة تشكو من تناقضات شتى تؤدي بها الى التهافت عند البحث . وان العجز تجاه قوى الطبيعة ، في حال التسليم الجدلي به ، لايفسر ايكال تدبير امور المجتمع ـ حيث لا عجز تجاه أموره ـ الى افكار وسلوكات دينية في جوهرها .

كما خلصت في الباب الرابع الى مناقشة مقولة الدولة التي يعتبرها المؤلف « حاجة العصر العظمى » باعتبار ان « التقدم » كان هدفا منشودا ومرغوبا به من العرب الجاهليين . فحاولت ان أبين ان العكس هو الصحيح ، مستعينا على ذلك بشواهد تبين حرص القوم على « المحافظة »

لا على التغيّر ، بوصفها عنصرا اساسيا من عناصر المجتمع الجاهلي .

ان الصفة التي تطغى على بحثي في الفصل الثاني هي صفة سلبية . بمعنى انها تحرص قبل كل شيء على معاكسة المسلّمات المذكورة وزعزعة الثقة بها . لكنني في الفصل الثالث حاولت ان أبني نظرة ايجابية انطلاقا من النتائج التي كانت مضمرة في ابواب الفصل الثاني . لذا عنونته بـ « عناصر الخروج » اي تلك العناصر التي تمكّن من بناء منظور جديد مختلف عن منظور المؤلف . ان المحور الذي ينتظم هذه العناصر محور واحد ، وهو ان « الدولة » لم تكن حاجة العصر العظمى عند الجاهليين ، بل العكس اقرب الى الصحة . وقد حاولت ان ابين كيف ان المجتمع الجاهلي كان قد أحاط نفسه بأواليات وتدابير (واعية اولاواعـية)وظيفتها الحيلولة دون نشأة الدولة . اي عدم انقسام المجتمع على نفسه بين آمرين ومأمورين ، بين مشرّعين وملتزمين بالشرع .

هكذا بينت ، مثلا ، ان الحرب بين القبائل تلعب دورا سياسيا ، يأتي بالدرجة الاولى . هدف هذه الحرب هو الحفاظ على التعدد القبلي والحؤول دون اندماج القبيلة بغيرها . فهو بهذا المعنى « حرز » تتقي به القبيلة شر نشأة الدولة ، تلك المؤسسة الاجتماعية التي تصهر الكل الاجتماعي المتنوع في بوتقة واحدة وتحت سلطة واحدة . كما بينت ان « دين الخوافي » « حرز » آخر ضد نشأة الدولة . فدين الخوافي هو ان يدين المجتمع بالسلطة والشرع للغائب ، للاموات . وما ممانعة العرب لدين التوحيد (اي لا فقط للدين الاسلامي ، بل لجميع المحاولات التوحيدية التي جاء بها الرسل الذين يتحدث عنهم القرآن) الا لانه ينصّب فوق الاحياء « بشرا » أو « رجلا » او « انسانا » (على حد تعابير القرآن) يجسد الشرع ذاته ويجعل من نفسه قيما « حيا » عليه .

لا شك في ان الاسلام قد بنى « دولة وحضارة » كما يقـول رودنسون . لكن الاختلاف معه لا يدور حول مآل الامور ، بل حول سيرورتها . انه يعتبر ان الدولة كانت « حاجة » عند الجـاهليين ،

و « حاجة كبرى » . بينما حاولت ان ابين ان هذه الدولة ، وان كانت قد انتهت بفرض نفسها ، قد لاقت ممانعة شديدة ، لا ممانعة آنية إبان الظاهرة المحمدية وحسب ، بل ممانعة مزمنة عبر تاريخ طويل . واذا كانت الدولة قد انتهت الى الظهور والتغلب فلأن المجتمع القديم كان ينطوي في داخله على بذرة نشوئها ، وقد حاولت ان اوضح وجهة نظري هذه بأن أشرت الى ان البذرة المذكورة تولدت منذ أن اناط المجتمع القديم جزءا كبيرا من تنظيم اموره الى حيّز مستخرج عنه ، اي واقع في خارجه . وهو بالتحديد الاباء الاولون والارواح والآلهة الخ .. لكن هذه البذرة كان من الممكن ان تظل ردحا طويلا من الزمن مجرد بذرة . وهي قد ظلت كذلك بالفعل طيلة العصور التي ظلت فيها الاواليات والتدابير التي ابتدعت لمكافحة نموّها فاعلة ومؤثرة . وانا أرى ان بين هذه النظرة ونظرة المؤلف الذي يعتبر الدولة « حاجة ماسة » ، فرقا منهجيا كبيرا ، هو الفرق بين اعتبار الدولة قدرا مقدّرا ، وبين اعتبارها احتمالا ترجح حصوله بعد تفكك الاواليات والتدابير التي ابتدعت للحؤول دون ترجّحه . من هذه الزاوية اعتبرت عمل رودنسون عملا تبريريا لنشأة الدولة الاسلامية . واقول « تبريريا » لانه يسوق الاحداث قسرا باتجاه الطريق التي تجعلها تؤدي الى نشأة الدولة ، بصرف النظر عن المحاولات المستميتة التي كانت تناهض السير في هذه الطريق . ان عملا كهذا ـ على اهميته ـ لايفسر التاريخ ، ولا الظاهرة الدينية بوصفها جزءا منه ، بل يبررهما ليس الا .

في الخاتمة حاولت ان ابين النقص الاساسي الذي يجعل المؤلف يقع في التبرير ولا يفلح في التفسير . هذا النقص يتعلق ـ ولا مفر من التكرار ـ بالمنهج المتبع . لقد اهتمت التيارات الفلسفية في ربع القرن الماضي اهتماما خاصا بمسألة دينامية البنى والسستاتيم الاجتماعية وتحوّلها . والظاهرة المحمدية ، ان لم تكن تشكل « طفرة » كبرى ، فهي على الاقل تشكل « تحولا » هاما في البنية الاجتماعية العربية . والمنهج الذي ينبغي ان يتبع

http://www.al-maktabeh.com

لتفسير هذه الظاهرة يفترض فيه ان يكون قادرا على معالجة هذه « التحولات » التي تطرأ على بنية اجتماعية ما . وقد اهتم الفلاسفة الماركسيون المتأخرون بهذه المسألة . فنبه بعضهم (التوسير ، باليبار ..) الى ضرورة ردم الهوة التي تشكو منها « المادية التاريخية » بوصفها علما للتاريخ ، هذه الهوة التي هي وصل خيط الزمن بين المراحل الاساسية التي تعاقبت عليها المجتمعات . فالماركسية ـ بشهادة بعض اكبر مجتهديها ، التوسير ـ لم تبين كيف يتم الانتقال من نمط انتاج الى آخر ، وطالما ان هذه الهوة موجودة ولم تردم فان هناك مشكلات عويصة تبقى بدون حل ، ومن هذه المشكلات ـ في رأينا ـ تفسير الانتقال من نمط الانتاج الجاهلي (اذا استعملنا القاموس الماركسي) الى نمط الانتاج الاسلامي ، على افتراض ان مقولة « نمط الانتاج » بوسعها ان تحل محل « التركيبة الاجتماعية » .

هل تردم الهوة المذكورة بمجرد إبداء النوايا الحسنة لردمها ؟ سؤال قد يفضي الى بحث آخر . لكن المسألة التي لا أرى شكا حولها هو ان رودنسون ـ الذي لا يلتفت ، بالمناسبة الى هذه الهوّة ـ لم يفلح في محاولته ، حيث أشار الآخرون الى عبث المحاولة .


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الاول
حول المراجع والاصول

« ان حضور الصواب ، بما هو صواب لا ينزع عن الفكرة الخاطئة اي جانب من جوانب ايجابيّتها » .

سبينوزا ، « الاخلاق »

(في الذل البشري ، المقولة الاولى)

يروى ان ابا جهل ، لما سمع كلام النبي محمد عن شجرة الزقّوم (« تخويفا بها لهم »، كما يقول ابن هشام) قد تساءل : « « ان هذا لشجر ما ينبت في بلادنا فمن منكم من يعرف الزقّوم ؟ فقال رجل قدم عليهم من افريقية : الزقوم بلغة افريقية الزبد بالتمر . فقال ابو جهل : والله لنتزقمنها تزقّما .. يا جارية هاتي لنا تمرا وزبدا نزدقمه .. فجعلوا يأكلون منه ويقولون : أفبهذا يخوّفنا محمد في الآخرة ؟ »[1] لم تفلح التجربة في انتزاع الوهم ، خاصة بعد ان عاد محمد يوضح . فالزقوم « شجرة تخرج من اصل الجحيم ، طلعها كأنه رؤوس الشياطين » ، وهي « طعام الاثيم ، كالمهل يغلي في البطون ، كغلي الحميم » (الدخان ، ٤٤) .

ورغم ان الاعراب ، على ما يبدو ، كانوا يعلمون (على ذمة ابي حنيفة الذي اخبره « اعرابي من ازد السراة ») ان « الزقوم شجرة غبراء ، صغيرة الورق ، مدورتها ، لا شوك لها، ذفرة مرة ، لها كعابر في سوقها

---

١) ـ ابن هشام « السيرة .. » المجلد الاول ص ٣٨٨ . لسان العرب، مجلد ١٢ ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

كثيرة ، ولها وريد ضعيف جدا يجرسه النحل ، ونورتها بيضاء ، وراس ورقها قبيح جدا .. » (لسان العرب) ، فقد ظل التشكيك بصحة خروجها من اصل الجحيم وبطلعها الذي كأنه رؤوس الشياطين مدعاة للّعنة التي تحل باولئك الذين لم يزدهم التخويف الا طغيانا : « وما جعلنا الرءيا التي اريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ، ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا » (الاسراء ٦٠) . فالآيات ، كما ينبغي ان يكون معلوما ، لم ترسل الا لهذه الغاية : « وما نرسل بالآيات الا تخويفا » (الاسراء ، ٥٩) ، اما ما هو الخوف والتخويف في لغة القرآن ، فمسألة أخرى .

لم يكن ابو جهل ـ عدو النبي اللدود ، حسب التعريف الشائع به ـ رجلا سخيفا . بل كان على درجة من العقل والحلم . فقد « تحاكم العرب في الجاهلية في النفورة وفي غير ذلك من المخايرة والمشاورة الى أبي جهل في ايام حداثته وفتائه ، ولذلك ادخلوه دار الندوة ، ودفع مع ذوي الاسنان والحكمة من بين جميع الشبان ومن بين جميع الفتيان . ولذلك قال قطبة بن سيار ، حكيم فزارة ، حين تنافر اليه عامر بن طفيل وعلقمة بن علاثة : عليكم بالحديد الذهن ، الحديث السن ، يعني ابا جهل »[٢] . كما ينقل ابن هشام شعرا منسوبا للرجل يعبر عن تمسكه بالعقل في وجه ما كان يعتبره « تضليلا » :

« .. أتونا بافك كي يضلّوا عقولنا   وليس مضلا افكهم عقل ذي عقل »[٣]

ولم يكن ابو جهل فريد عصره . كان واحدا من نخبة قرشية ، لم يخل التراث ـ قبل الاسلام وبعده ـ من الاشارة مرات كثيرة الى حدة ذهنها

---

١) ـ الجاحظ ، رسائل في نفي التشبيه ، عند جواد علي « المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام » ٥/ ٢٣٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ودار النهضة ، بغداد ، ١٩٧٠ .

٣) ـ ابن هشام ، « السيرة النبوية » ، تحقيق السقّا والابياري والشلبي ، مطبعة البابي الحلبي ، جزء ٢ ص ٢٤٧ .

http://www.al-maktabeh.com

ورجاجة « عقلها » لكن مصير هذه النخبة كان على ما نعلم . ولعل مصيرها هذا هو مصير ذلك الطراز من العقل اياه . عندما جاء عتبة بن ربيعة يكلم محمدا كلاما « معقولا » (انظر صفحة ١٣٣ ـ ١٣٤ من كتاب رودنسون) ، لم يجد عند محمد الا هذا الرد : « حا . ميم . تنزيل من الرحمن الرحيم .. » الخ (ابن هشام ٣١٣/١) .

كان العقل المعلّل ينصت وقد « القى يديه خلف ظهره معتمدا عليهما » . ينصت الى هـذا الشيء الذي « لا هو بالشعر ولا هو بالسحر ولا بالكهانة » . فالشعر قد يظل « معقولا » في تصور ابي جهل وابن ربيعة . والسحر والكهانة ، على لاعقلانيتهما ينحصران في دور اجتماعي لا يتعديانه. وبهذا المعنى قد يكونان « معقولين » . اما الزقوم ؟ واما « حا . ميم » و« ألف لام ميم صاد » ؟ ناهيك بناقة صالح وبتلك الدابة التي تخرج من الارض وتكلم الناس » ؟

يبدو ان المسألة ليست تخويفا وحسب . ثمة أمر آخر لايملك العقل المعلّل ازاءه الا الحيرة ، تمهيدا للاستقالة . هكذا كان . ولكن هل ما زال كائنا ؟

كان طه حسين قد فاجأ معشر الادباء عام ١٩٢٦ حين طلع عليهم برأيه « في الادب الجاهلي ». فزعم ان الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام . ثم جزم : « ولا أكاد أشك في ان ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » .[٤] ومنذ ان ادعى الضرير انه يرى في ذلك الادب ما لم يره المبصرون صار بعض منشدي امرىء القيس في حيرة من امرهم كحيرة المسيو جوردان حيال النثر .

---

٤) ـ طه حسين ، « في الادب الجاهلي » ١٩٢٧ دار المعارف بمصر ، ص ٦٥

أراد طه حسين ان « يصطنع في الادب » ، « هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء » (ص ٦٧) ، فمنهج ديكارت هذا « ليس خصبا في العلم والفلسفة والادب فحسب ، وانما هو خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية ايضا » . وان الاخذ بهذا النهج « ليس حتما على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرأون ايضا » (ص ٧٩ ـ ٨٠) . اين يريد طه حسين ان يطبق المنهج الديكارتي ؟ في القرآن . فقد كان القرآن هو الصاوية التي جعلت الرجل ينتهي ـ ككثيرين ـ « الى الحق » . مرآة الحياة الجاهلية ، كما يقول ، يجب ان تلتمس في القرآن ، بوصفه ذلك النص الذي «لا سبيل الى الشك في صحته » . وكما كان « وجود ديكارت » كذات مفكرة « سبيلا الى الخروج من الشك ، كان وجود القرآن « كنص ثابت لا سبيل الى الشك فيه » مخرجا لمأزق طه حسين بوصفه واحدا من « الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه » .

القرآن ايضا هو المخرج الذي لولاه لكان رودنسون قد عدل عن وضع كتابه « محمد » . فالمؤلف لايخفي شكه وعدم ثقته بنصوص التراث . فأقدمها « يعود الى ١٢٥ عاما بعد وفاة النبي » . والباحثون بيّنوا « انه لا ينبغي ايلاء هذا التراث الا القليل من الثقة .. فقد وضع الكثير منه وضعا .. وليس لدينا أي مقياس موثوق للتمييز بين الخطأ والصواب » . بكلمة « ان المعطيات التي نستعين بها لدعم عرضنا للاحداث هي كلها معطيات مشكوك بها .. بحيث ان المرء إذا شاء ان يكتب كتابا عن سيرة محمد ، وحرص ان لا يذكر الا الوقائع الاكيدة التي تتصف باليقين الرياضي لجاء كتابه مقتصرا على بضع صفحات جافة كل الجفاف » (التوطئة ص ١٣) .

« هل ينبغي على المرء والحالة هذه ان يتخلى عن مهمة ميؤوس منها ، فيعدل عن كتابة هذه السيرة ؟ لا اعتقد . لقد بقي لدينا القرآن . وهو

وثيقة يصعب استعمالها صعوبة كبيرة . لكنه اساس متين ولا شك في صحته » . (التوطئة ص ١٣) .

القرآن ، صاوية اليقيـن ، عند طه حسين ، نجده اذن عند رودنسون « اساسا متينا » . ما مدى متانة هذا الاساس ؟ اذ اننا نخشى ان يكون القرآن بحد ذاته مشكلة أعوص من المشكلة التي يستعان به على حلها .

بالاضافة الى ان رودنسون لا يذكر لنا « طريقة استعماله » لهذه الوثيقة ، فقد اقتصر استعماله لها على بضـع أيات . ولم يكن التطرق للآيات الا بمقدار ما يخدم الفكرة التي يحاول المؤلف توضيحها او البرهان عليها . اي ان النص القرآني لم يكن معنيا بحد ذاته . بل يستطيع القارىء ان يلاحظ ، ان القرآن ـ رغم التشديد على كونه « الاساس المتين » ـ كان الى حد كبير مرجعا كسائر المراجع التي يعتمد عليها المؤلف ، كسيرة ابن هشام او طبقات ابن سعد او تاريخ الطبري ... مع الفارق ، بأن هذه المراجع مشكوك بها ، وان القرآن ثقة .

الا ان اضطرار المؤلف الى ترجمة بعض الآيات للفرنسية يكشف لنا عن بعض صعوبات استعمال الوثيقة ، اذ تكشف الترجمة عن فهم معين للنص : من اولى الآيات التي نطق بها محمد ، كما هو متعارف عليه ، « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق » . بدون ان يشير المؤلف الى اسباب الترجمة ، يترجم « علق » بـ adhérence أي حرفيا « التصاق او التزاق او اعتلاق » . لكن « بلاشير » ، وهو من اشهر المشتغلين الاجانب على ترجمة القرآن ، يترجم الكلمة نفسها بـ Grumeau اي خثيرة او جلطة او قطعة من مائع متجمد » (كما يقول صاحبا قاموس المنهل ـ على سبيل المثال ـ في ترجمتهما لـ Grumeau . بينما نجد « كـازيميرسكي » يتـرجمها هـو الاخر بـ sang coagulé أي « دم

متخثر »[٥] . في حين نجد الكلمة نفسها في كتاب يزعم النظر الى القرآن والتوراة « على ضوء العلم » ـ هو الاخر ـ مترجمة بـ qq. Chose qui s'accroche بـ « شيء قابل للتعلق بـ .. او التمسك بـ .. »[٦] .

وبدون ان نستطرد حول ما يقال عن صعوبة ترجمة القرآن ، نكتفي بالاشارة الى ان هذه الصعوبة هي التي حملت بعضهم على اعتبار القرآن « غير قابل للترجمة اصلا »[٧] .

لكن « الرسالة » القرآنية ليست فقط شريعة ينبغي ان تحملها الى الشعوب « خير أمة أخرجت للناس » . انها ايضا « رسالة » بالمعنى الاخر الذي تعنيه كلمة Message عند اللغويين المعاصرين . بهذا المعنى قد يكون القرآن نصّا على قارئه ان يفك رموزه ويستخرج بواطنه بحثا عن « بنيته اللاواعية » . فالنص الواحد قد يقرأ على انحاء مختلفة و« هناك دراسات نفسانية او تحليلية ، سوسيولوجية او اثنولوجية ، تنتمي الى الفلسفة او الى تاريخ الافكار . وهي جميعها تنكر على المقول الادبي طابعه المستقل ، وتعتبره تحويلا لسلسلة من الوقائع غير الادبية او لنمط آخر من القول . فيكون هدف الدراسة والحالة هذه ، ان تردّ معنى الاثر الادبي الى نمط القول الذي تعتبره الدراسة مقولا اساسيا : انه عمل يقوم على فك الرموز او الترجمة ، اي ان الاثر الادبي هو تعبير عن أمر ما ، والدراسة هي ادراك لهذا « الامر الما .. »[٨] . ولعل الخلاف الشهير بين دعاة الظاهر

---

٥) ـ كازيميرسكي « القرآن » منشورات فلاماريون ، باريس ١٩٧٠ ، ص ٤٩٠
- Kasimirski , « Le Coran » , Flamarion , Paris , 1970 , P. 490 .

٦) ـ موريس بوكاي « التوراة والقرآن والعلم » منشورات سيجر ، باريس ١٩٧٦ ، ص ٢٠٤ .
- Maurice Bucaille « La Bible , le Coran et la science » Ed. Seghers , Paris , 1976 ,

٧) ـ هشام جعيط « الشخصية والصيرورة (كمفهومين) عربيين اسلاميين ، منشورات سوي ، باريس ١٩٧٦ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٨ .
- Hichem Djait « La personnalité et le devenir arabo - islamique » , seuil , Paris , 1976 , P. 165 et 168 .

٨) ـ زفيتان تودوروف « البويطيقا » في « ما هي البنيوية » لعدة مؤلفين ، منشورات سوي ، باريس ، ١٩٦٨ ، ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

=

ودعاة الباطن بين المفسرين الاسلاميين ليس غريبا عن مناحي هذه المدارس . فتودوروف المذكور يميز ، على سبيل المثال ، في ما يسمّيه « المفصح عنه » تعارضا بين المغزى والحرفية : « فالمغزى هو مقدرة الدالول signe على استحضار شيء آخر غيره هو . اما المعنى ، او الحرفية كما كنا نقول في السابق (والكلام دائما لتودوروف) فهو مقدرة الدالول على ان يكون مدركا بحد ذاته لا ان يحيل على شيء آخر غيره » (نفس المرجع ص ١٠٨) هل تنحصر دلالة « علق » في اللفظة بحد ذاتها ، ام انها مشبوكة بحد ذاتها بشبكة من الخيوط التي تصلها بأكثر من دالول في النص القرآني ، مما يجعلها تستحضرها جميعا ؟

فأبو جهل ، لم يدرك من كلام محمد عن جهنم بان « عليها تسعة عشر » الا المعنى الحرفي : « قال يا معشر قريش ، يزعم محمد ان جنود الله الذين يعذبونكم في النار ويحبسونكم فيها تسعة عشر ، وانتم اكثر الناس عددا وكثرة . أفيعجز كل مئة منكم عن رجل منهم ؟ »[٩] . عقل معلل يجد صداه لدى « ابا الأشدّين » حين تحمس فقال : « يا معشر قريش ، اكفوني منهم اثنين وانا أكفيكم سبعة عشر .. »[١٠] .

لكن « التسعة عشر ، سرعان ما تستحضر « الفتنة » . فالقرآن عندما جعل عدة اصحاب النار تسعة عشر ، لم يجعلها « الا فتنة للذين كفروا » (المدثر ، ٣١) اذ ، في النهاية ، « وما يعلم جنود ربك الا هو » (المدثر ٣١) . ما دام الامر كذلك ، سيقول العقل المعلل « لماذا هذه التسعة عشر ؟

Tzevetan Todorov « Poetique » in « qu'est ce que le structuralisme » Seuil , = Paris , 1968 , PP. 101 - 102 .

٩) ابن هشام ، السيرة .. ١/٣٥٥

١٠) ـ ابن كثير ، تفسير القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، ٧/ ١٦٠ . وابا الاشدين « هو كلدة بن اسيد بن خلف .. كان قد بلغ من القوة فيما يزعمون انه كان يقف على جلد البقرة ويجاذبه عشرة لينزعوه من تحت قدميه فيتمزق الجلد ولا يتزحزح عنه » . والجدير بالذكر انه « هو الذي دعا رسول الله صلعم الى مصارعته ، وقال ان صرعتني آمنت بك ، فصرعه النبي مرارا فلم يؤمن » (نفس المرجع) .

http://www.al-maktabeh.com

وما دلالة تلك « الفتنة » اذن ؟ .

ربما كان النظر في مسائل من هذا القبيل هو الذي دعا بعض المهتمين بقراءة القرآن من جديد ، وعلى ضوء مناهج بحث مستجدة ، الى صرف النظر عن الطريقة التي اتبعها الأصوليون الاوائل ، فضلا عن المفسرين المحدثين ، اي عدم تفسير الآيات وفقا « لاسباب النزول » (كما يقول الواحدي) او انطلاقا من الظرف الذي أملاها . وهي ، على ما نرى ، الطريقة التي اتبعها رودنسون عند استشهاده ببعض آيات القرآن . فيقترح محمد اركون ، مثلا ، في مقدمته لترجمة « كازيميرسكي » للقرآن ، تحليلا بنيويا للنص القرآني و« تجاوز النصاب الخطابي من اجل اكتشاف نصاب أهم ، هو نصاب بنيوي» ويعتبر ان الآيات القرآنية تقدم للمؤرخ مؤشرات تدله « على حالة المجتمع والثقافة في جزيرة العرب في مستهل القرن السابع الميلادي .. »[١١] .

غير ان للقرآن ايضا بعدا اسطوريا . واذا كان المؤمنون به لايعترفون بأسطورية اساطيره فان ذلك لايعدو كونه من صلب تعريف الاسطورة نفسها . هذا البعد يقتضي بدوره معالجة لم يمض زمن طويل على سعي مؤرخي الاديان لبلورة تقنياتها : « فتجليات الامور المقدسة التي تعبر عن نفسها برموز واساطير وكائنات غيبية ، ينبغي ان تتناول بوصفها بنى ، وتشكل لغة تنتمي الى مرحلة سابقة على النظر الفكري ، وتتطلب تأويلا خاصا بها . وقد مضى على مؤرخي الاديان ومتتبعي ظواهرها اكثر من ربع القرن وهم يحاولون الوصول الى مثل هذا التأويل. هذا العمل لا ينتمي الى النشاط الذي يزاوله هواة الامور القديمة ، رغم ان بوسعه ان يستخدم من

---

١١) ـ مقدمة اركون لترجمة كازيميرسكي المذكورة ، ص ١٥ و٣٦ . ويتخذ الرجل نموذجا عن العمل الذي يدعو اليه ، ما قام به الياباني « ايزوتسو » في كتابه « الله والانسان في القرآن : تحليل سيميائي للنظرة القرآنية الشاملة » (طوكيو ، ١٩٦٤ ، بالانكليزية) .
- T. Izutsu , « God and man in the Koran : a semantical analysis tø the Koranic Weltanschaung » Tokyo, 1945.

الوثائق ما يعود الى ثقافات مضى على اندثارها زمن طويل ، والى شعوب قديمة جدا . عندما نطبق على تاريخ الدين تأويلا صالحا ، فانه يكف عندئذ عن كونه متحف اثريات او انقاضا دارسة ، ليصبح ما كان ينبغي ان يكونه منذ البداية بالنسبة لكل باحث : يصبح سلسلة من « الرسالات messages التي تنتظر ان تُفَكَّ رموزها وتفهم »[١٢] .

وبالنسبة للقرآن بالذات ، يقول اركون في المقدمة المذكورة ان الرؤية العامة التي يبثها القرآن « تملأ المخيلة بتصورات ميثولوجية تتكسر عليها محاولات العقل التعليلي لنزع الطابع الاسطوري عنها ، كما تتكسر الوقائع الكثيفة للتاريخ الفعلي . ففي الاسلام بشكل خاص ، نجد ان الرؤية التخيلية التي لا تخضع للتاريخ ، تنتهي بالتغلب على الرؤية الميتافيزيقية المعقلنة » (ص ٢٣) « فاذا تساءلنا عن نمط الميثولوجيا التي ينشئها القرآن ، فاننا نزيد من فرص ادراكنا للاوالات الدقيقة التي تحكم تعبيره الرمزي ، ونكتشف في الوقت نفسه لماذا ما يزال بوسع دعوته ان تتردد أصداؤها في الفكر المعاصر » (ص ٢١) .

هنا ايضا لا نعلم كيف يواجه رودنسون البعد الاسطوري في القرآن. كيف يفني اله القرآن شعبا بناقة ؟ ما يأجوج ومأجوج ؟ واسطورة الذر ؟ ما معنى ان يعتقد ملايين المسلمين بأن محمدا قد أسرى على ظهر البراق من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى في نفس الليلة التي يقول رودنسون ـ نقلا عن التراث بالطبع ـ ان محمدا « كان يبيت فيها عند ام هانيء » دون غيرها ؟

---

١٢) ـ مرسيا الياد ، « الحنين الى الاصول،منشورات،غاليمار،باريس»افكار رقم ٣٩٧،ص ١١ .
- Mircea Eliade ,« Nostalgie des origines » ,Gallimard ,Idées , No. 379 P. 11.
ويعتبر « الياد ان بعض التصرفات الاسطورية ما زالت تعيش امام انظارنا ، لا لأنها « بقايا » لعقلية غابرة ، بل لأن « بعض اوجه ووظائف الفكر الاسطوري هي من جملة الامور المكونة للكائن البشري » . من كتابه « أوجه الاسطورة » . غاليمار ، باريس ، ص ٢٢٠ » .
- M. Eliade , « Aspects du Mythe » Gallimard , Paris , P. 220 .

ربما أفضت بنا هذه الملاحظات لا الى التساؤل حول « طريقة استعمال » رودنسون للقرآن كنص « غير مشكوك به » وحسب بل الى طريقة استعماله لسائر المراجع الاخرى . فالمؤلف يعوّل اهمية ، كما يقول ، على الامور التي يتفق حولها الرواة . يأخذ موقعة بدر مثلا ، ويحاول « فهم موقعها ضمن سلسلة الاسباب والمسببات » (التوطئة ص ١٤) . ولكن هل يعتبر الملائكة ، الذين اشتركوا في بدر ، ولم يشتركوا في احد ، عنصرا من عناصر « الواقعة » ام لا ؟ سؤال يتوقف على جوابه تحديد معالم منهج بعينه . فالمنهج المادي ـ التاريخي لا يقيم وزنا لمسألة اشتراك الملائكة في الواقعة « التاريخية » . لكن اعتقاد الفكر الديني بهذا الاشتراك يضفي على الواقعة بعدا اسطوريا ، ويجعلها تتحول من حدث تاريخي الى حدث اسطوري . كيف يتم اذن هذا التحول ؟ خاصة ضمن بنية اجتماعية وفكرية لم تفهم التاريخ على النحو الذي فهمته البنية الفكرية الاوروبية . فالتاريخ عند العرب الاقدمين « عبارة عن يوم ينسب اليه ما يأتي بعده »[١٣] كما يقول المقريزي . وبهذا المعنى يذكر ابن هشام « ان رسول الله صلعم قدم المدينة يوم الاثنين .. لثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول . وهو التاريخ »[١٤] ، اي بدء التاريخ الهجري . اما قبل الاسلام والهجرة فقد كانت « كل طائفة من العرب » على ما يقول ابن الاثير « تؤرخ بالحادثات المشهورة فيها ولم يكن لهم تاريخ يجمعهم »[١٥] . والجدير بالذكر ان كلمة تاريخ لم ترد في القرآن .

ان السؤال عن كيفية تحول الحدث التاريخي الى حدث اسطوري يتخذ اهمية بالغة اذا كان الباحث يتوخى فهم الظاهرة الدينية وتفسيرها كظاهرة دينية ، لا ان يغمطها حقها ويدخلها قسرا ضمن اطر نهج فكري لا

---

١٣ ـ المقريزي « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار » دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ ، المجلد الاول ، ص ٢٥٠ .

١٤ ـ ابن هشام ، « السيرة .. » المجلد الثاني ، ص ٢٤٠

١٥) ـ ابن الاثير ، « الكامل في التاريخ » دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٥ ، المجلد الاول ص ١١ .

تنتمي اليه . لا شك ان الظاهرة الدينية ظاهرة ضمن التاريخ . لكن هذا من قبيل تحصيل الحاصل . لانه ما من ظاهرة بشرية الا وهي ظاهرة تاريخية في نفس الوقت . كما انه يعني ببساطة ان الظاهرة الدينية لا يسعها ان تفهم خارج تاريخها ، اي خارج سياقها الثقافي الاجتماعي الاقتصادي الى آخره . فالتعبير عن التجربة الدينية ونقل هذه التجربة الى آخرين يتمّان ولا شك ضمن سياق تاريخي مخصوص . « لكن التسليم بتاريخيّة التجارب الدينية لايتضمن كونها قابلة للرد الى اشكال سلوكية غير دينية . فالتأكيد على ان المعطى الديني هو دائما معطى تاريخي ، لايعني انه قابل للرد الى تاريخ اقتصادي او اجتماعي او سياسي »[١٦] . ويذكّر « الياد » في هذا الصدد بانه لا ينبغي ان يغيب عن نظر الباحث مبدأ اساسي من مبادىء العلم الحديث وهو ان الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة c'est l'échelle qui crée le phénomène. وطبيعي اننا اذا عالجنا ظاهرة دينية على صعيد مادي ـ تاريخي يجتزىء منها بعدها الاسطوري نكون كمن يتفحص فيلا بالميكروسكوب ، على حد التشبيه الشهير الذي يستعمله العالم بوانكاريه .

لذا ينبغي ان يكون التشديد في « تاريخ الظاهرة الدينية » الواحدة على الظاهرة الدينية لا على التاريخ . اذ قبل ان نؤرخ لشيء ما علينا ان نعرف قبل ذلك ما هو هذا الشيء ، « ماهيته » كما يقول الفلاسفة ، وهذا يقتضي وضعه على صعيد خاص به ، اي يقتضي ابتداع منهج مختص بمعالجته .

ثم ان السؤال عن كيفية تحول الحدث التاريخي الى حدثٍ اسطوري لا يقتصر على واقعة بعينها ، كبدر مثلا ، او اسراء النبي الى المسجد الاقصى ومعراجه الى السماء ، او انشقاق الارض لابتلاع غائطه .. بل يمكن ان يعمّم ليشتمل الظاهرة المحمدية بأسرها . وهذه المسألة لا تخفى

---

١٦) ـ مرسيا الياد « الحنين الى الاصول » المرجع المذكور ، ص ٢٩

على رودنسون الذي يكاد يخصص لوصفها (لوصفها فقط لا لتفسيرها) كل الفصل السابع من كتابه . الا ان فهم الظاهرة لايقتصر على الوصف . ومعلوم ان في التراث اخبارا تشير الى ان محمدا لم يكن محاطا اثناء حياته بتلك الهالة الأسطورية التي يتحدث عنها الفصل السابع المذكور ، والتي بدأ الحديث عنها بشكل واضح في التراث مع « طبقات » ابن سعد . فالتراث يتحدث عن بعض من كان « يتناول لحية النبي »[١٧] ويعبث بها اثناء التحدث اليه . وعن بعض آخر « طبّ له وسحره »[١٨] وحال بينه وبين اتيان النساء .

وعن آخرين انقلبوا عليه وشهّروا به بعد ان بينت لهم تجربتهم - حسب اعتقادهم - ان كلامه ليس من الوحي في شيء .[١٩] والتراث يتحدث ايضا عن ان محمدا غفر للجميع بعد ان استتب له الامر ما عدا هذا الصنف الاخير من البشر . فكيف تحول محمد التاريخي (الذي لا يرى رودنسون الا اليه) الى محمد الاسطوري (الذي يصفه في آخر الكتاب) . بل ايهما اقرب الى الفكر الديني الاسلامي : صورة الاول ام صورة الثاني ؟ واذا كان الجواب على هذا السؤال مبتوتا سلفا ، أفلا تكون معالجة المسألة التي نثيرها (تحول الحدث التاريخي الى حدث اسطوري) من صلب البحث في الظاهرة الدينية ؟

خاصة وان هذا التحول لا يتم فقط في « الذاكرة الشعبية المناهضة للتاريخ »[٢٠] كما يقول عالم الاديان مرسيا الياد . بل ايضا عبر

---

١٧) - ابن هشام « السيرة » المجلد الثالث ، ص ٣٢٧

١٨) - « عن عائشة : ان رسول الله صلعم سحر له حتى كان يخيل اليه انه يصنع الشيء ولم يصنعه » (ابن سعد ، « الطبقات .. » ١٩٦/٢ . و« لبيد ابن اعصم هو الذي أخذ رسول الله صلعم عن نسائه .. » (ابن هشام ، « السيرة » ، ١٦٢/٢) .

١٩) - الواقدي ، « كتاب المغازي » ، تحقيق مارسدن جونس ، مطبعة جامعة اكسفورد ، ١٩٦٦ ، المجلد الثاني ، ص ٨٥٥ ، رودنسون ، « محمد » ص ٢٧٣ و٢٩٧ .

٢٠) - مرسيا الياد ، « اسطورة العودة الابدية » ، غاليمار ، باريس ، سلسلة افكار رقم ١٩١ ، ص ٥٩ . =

« المؤرخين » انفسهم . الامر الذي يضعنا حيال فهمين مختلفين للتاريخ واحداثه .

وقد يكون من اللازم هنا ان اتناول مثلا واحدا بين عشرات الامثلة التي قد يجدها الباحث في هذا الصدد : في « واقعة تاريخية » محددة هي فتح خيبر ، حصل « حدث » تاريخي محدد يعرف في التراث باسم « امر الشاة المسمومة » ، وينقله ابن هشام عن ابن اسحق اقدم المؤرخين الذين وصلتنا كتاباتهم على النحو التالي : « .. فلما اطمأن رسول الله صلعم اهدت اليه زينب بنت الحارث .. شاة مصليّة (اي مشوية) وقد سألت عن أي عضو في الشاة أحب الى رسول الله صلعم ؟ فقيل لها : الذراع . فأكثرت فيها من السم ، ثم سمَّت سائر الشاة ، ثم جاءت بها . فلما وضعتها بين يدي رسول الله صلعم ، تناول الذراع ، فلاك منها مضغة ، فلم يسغها ، ومعه بشر بن البراء ... قد اخذ منها كما اخذ رسول الله صلعم . فاما بشر فأساغها (ومات) واما رسول الله صلعم فلفظها ، ثم قال : **ان هذا العظم ليخبرني انه مسموم** » .[٢١] لا نخال ان القارىء يفتئت على النص اذا فهم من الجملة الاخيرة ان محمدا قد اشتبه بطعم هذه المضغة ، فلفظها ، معبرا عن اشتباهه هذا بأن العظم قد اخبره انه مسموم ، وذلك حسب المعنى الذي يوحي به الخبر والخبرة والاختبار ، بعد لوك المضغة ، أي بعد اختبار طعمها الغريب ، فيكون طعم العظم قد أوحى اليه بانه مسموم . ولا نخال ايضا ان النص يحتمل فقط ذلك المعنى الذي يجعل العظم « يتكلم » او « ينطق » فيخبر محمدا بأنه مسموم . غير ان هذا المعنى الاخير بالضبط هو الذي شاع وذاع في الفكر الديني ، وعبر

= « ان ذكرى الحدث التاريخي او الشخص الفعلي لا تستمر اكثر من قرنين او ثلاثة في الذاكرة الشعبية . وهذا يعود الى ان الذاكرة الشعبية لا تحتفظ بالاحداث « الفردية » (والاشخاص« الفعليين » الا بصعوبة . انها تعمل بموجب بنى من نوع اخر . تعمل بموجب مقولات عوضا عن الاحداث ، بموجب نماذج نمطية عوضا عن الاشخاص الفعليين » (نفس المرجع ص ٥٩) .

٢١) ـ ابن هشام ، « السيرة .. » ، ٣/٣٥٢

« المؤرخين » انفسهم . فالواقدي الذي أرَّخ للحادثة بعد ابن هشام يروي ان النبي قال : « ان هذه الذراع » تخبرني انها مسمومة »[٢٢] ، فاذا بالحدث يصل عند ابن الاثير ، مرويا عن لسان النبي : « **ان هذه الشاة تخبرني** » [٢٣] وكان ابن سعد الذي عاش بعد الواقدي هو الذي شكل نقطة الانعطاف الرئيسية عندما أوحى بان الشاة قد نطقت بقوله : « فقالت انني **مسمومة** »[٢٤] . هكذا لم يكن المعاصرون للنبي يرون ، على الارجح ان في الامر معجزة او اسطورة . لكن معاصري ابن سعد ، هم الذين رأوا فيه دلائل الاعجاز والتسطير . هذا يعني ان الحدث التاريخي لم يبق تاريخيا . لقد اغتنى واستسمن عند انخراطه ضمن بنية الفكر الديني ، او ضمن بنية الديني ليس إلا (tout court) religieux كما يقول الغربيون . فاذا انصب عليه البحث فجرده من غناه المذكور وسمنته المذكورة ، كان كمن يبحث في هيكل عظمي لا غير . مرة اخرى ، ان الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة .

ثم أن « موضوعية » المؤرخ لا تقيه دائما من خطر الشلل امام الشأن الديني . وبالضبط امام بعده القدسي او المقدس . فابن خلدون الموضوعي الذي ينقب عن مغالط المؤرخين ، يستنكر الخبر « المستحيل » الذي يرويه المسعودي عن « تمثال الزرزور الذي بروما » والذي « تجتمع اليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ، ومنه يتخذون (اهل روما) زيتهم » . فيعلق مستغربا : « فانظر ما ابعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت »[٢٥] . لكن ابن خلدون ، قاضي قضاة المذهب المالكي في

---

٢٢) ـ الواقدي ، « المغازي » ٢/٦٧٨

٢٣) ـ ابن الاثير ، « الكامل .. » ، ٢/٢٢١

٢٤) ـ ابن سعد « الطبقات .. » ١/١٧٢ ، والجدير بالذكر ان طبقات ابن سعد هي من اوائل الكتب التراثية التي تحفل بروايات عن الذئب الذي يتكلم ، والارض التي تنشق لابتلاع غائط النبي .. وهي روايات لا نجد لها اصلا عند ابن اسحاق مثلا .

٢٥) ـ ابن خلدون ، « المقدمة .. » الكتاب الاول ، ص ٣٤

مصر ، لايشك في خبر « الطيور الابابيل » التي هزمت جيش ابرهة الحبشي « بحجارة من سجيل » (الآية القرآنية) ، ولا نخاله معلقا على هذا الخبر بقوله : فانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي لهزيمة الجيوش . « فقانون الاستحالة » الذي يتسلح به ابن خلدون الموضوعي يصبح سلاحا مفلولا عديم المفعول امام الحدث المقدس ، الذي هو الحدث الديني ، كما نص عليه الكتاب الديني . وابن الاثير الذي يقرأ اسطورة قديمة عن سليمان الحكيم وما جرى له مع الملكة بلقيس يعلق تعليق العاقل الاريب : « والجميع حديث خرافة لا أصل له ولا حقيقة » . وهو في سياق « تمحيص المعقول من اللامعقول » كما يقول ، يصف الأخبار المتناقلة عن جند بلقيس بأنها من قبيل « الكذب الفاحش » و« القول السخيف » . لكنه في نفس الصفحة يروي خبر الهدهد الذي « يرى الماء من تحت الارض » والذي يخبر سيده سليمان بأخبار الاعداء والاصدقاء على السواء ، فلا ينتابه قيد خردلة من شك حول « حقيقة » الخبر ومعقوليته[٢٦] ذلك ان خبر الهدهد هذا ، كخبر الطيور الأبابيل ، شأن من شؤون المقدس .

هل يستطيع باحث اذن ان يجرد الظاهرة الدينية من بعدها القدسي ، بعد بعدها الاسطوري ، ويظل مستمرا في الزعم بأنه يبحث في ظاهرة دينية ؟ . لا نعلم جواب رودنسون على هذا السؤال . لكننا نعود الى مناقشتنا لطريقة تعامله مع مصادر التراث وانتقائه منها لما يرى ان الرواة متفقون عليه .

فالواقع ان اتفاق الرواة على « واقعة » او عدم اتفاقهم ، هو الاخر مدعاة للنقاش . فمصادر التراث ، على كثرتها ، تتشابه . بل انها تكاد تروي في معظم الاحيان نفس الامور وبنفس الصيغة . وقد يتصور امرؤ ان في هذا التطابق والتوافق دليلا على صحة المعلومات ومعيارا يستعار به . لكن امرءا اخر قد يحق له الافتراض بان تطابق هذه المصادر هو نتيجة

---

٢٦) ـ ابن الاثير ـ « الكامل .. » ، المجلد الاول ص ٢٣٢

لنقل بعضها عن بعض ، رغم اعتقاد الناقل او ادعائه انه يجدّد .

اذا كانت المصادر متفقة فليس معنى اتفاقها ، بالضرورة،ان الواقعة المتفق عليها قد حصلت كما وصفها الرواة . بل قد يعني احيانا ان تلك الصورة المتناسخة تستجيب لما ينتظر منها ان تكون لدى الذين تقدّم اليهم . عندئذ ينبغي تسميتها باسمها : انها تصورات . كما ينبغي التّعامل معها على انها كذلك بالفعل . وهذا لا يقلل من اهميتها على الاطلاق . شرط ان يكون التعامل ، في هذه الحال ، مختلفا عن تعامل المؤرخ ذي العقل التعليلي . والا كان ما يتعاقب ويتناسخ ويتكرر في هذه المصادر هو « واقع آخر غير الواقع الذي يسعى المؤرخ عبثا للاهتداء اليه » .(٢٧) .

كما ان عدم اتفاق الرواة على « واقعة » ،لا ينزع عن هذه الواقعة دلالتها . بل ربما اشار احد الرواة او المفسرين اوكتاب السيرة الى مسألة لم ترد عند غيره ، وكان لهذه المسألة أبلغ الدلالة . عندما يقول ابن سعد ـ ويكاد ينفرد بهذا القول ـ ان الارض كانت تنشق لتبتلع غائط النبي(٢٨)

---

٢٧) ـ الان غرويشار ، « بنية السرايا » ، منشورات سوي ، باريس ، ١٩٧٩ ، ص ١٥٦
- Alain Grosrichard , « Structure du Sérail » , seuil , Paris , 1979 , P. 156

٢٨) ـ « .. عن عائشة انها قالت : قلت يا رسول الله تأتي الخلاء فلا يرى منك شيء من الاذى . فقال اوما علمت يا عائشة ان الارض تبتلع ما يخرج من الأنبياء فلا يرى منه شيء؟»(ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار صادر ، بيروت ١ /١٧١) وايضا « عن فلان .. بلغني ان النبي صلعم كان مسافرا ، فذهب يريد ان يتبرز او يقضي حاجته فلم يجد ما يتوارى به من الناس ، فرأى شجرتين بعيدتين فقال لابن مسعود اذهب فقم بينهما ، فقل لهما ان رسول الله ارسلني اليكما ان تجتمعا حتى يقضي حاجته وراءكما، فذهب ابن مسعود فقال لهما . فاقبلت احداهما الى الاخرى ، فقضى حاجته وراءهما .. » (نفس المرجع ص ١٧٠) . طبعا لا يلتفت رودنسون الى هذا الكلام الذي يعتبره ، على الارجح ، هراء . لكنه « يختار » من عند « ابن سعد » احاديث شتى لدعم رايه . والواقع ان فقهاء المسلمين كانـوا قد عمدوا ، على فترات متعاقبة الى مثل هذا الاختيار او التصفية » اذا شئنا . وحصل الامر بالنسبة للقرآن نفسه على ما يقول التراث:«ولما كثر الخلاف في وجوه القراءة حتى قرأوه بلغاتهم على اتساع اللغات فأدى ذلك الى تخطئة بعض ، فخشي (عثمان) من تفاقم الامر في ذلك ، =

فأهمية الكلام هنا ليس في كونه يعبر عن حقيقة تاريخية (انشقاق الارض او عدم انشقاقها) ، معقولة او غير معقولة .. بل في كونه ينم عن بنية تفكير قد تكون بنية تفكير ابن سعد ، وقد تكون بنية تفكير عصره . بكلمة اخرى اذا تعاملنا مع رواية ابن سعد على انها عنصر في سستام تصورات ، يصبح العنصر الواحد في هذا السستام عنصرا معبرا لا تقل قيمته عن سائر العناصر، وطبيعي ان لا يعود للعنصر الواحد نفس القيمة ولا نفس المدلول خارج سستامه الذي ينتمي اليه . فاذا كان النص (مهما كان) يشكو عوجا او اختلالا ـ في رأي قارئه ـ فليس من صلاحية هذا القارىء ، ناهيك بالباحث ، تقويم الاختلال مهما كانت اشكال التقويم ، بما فيها « التجاهل » مثلا ، او الحذف . الاختلال جزء من النص ، عنصر من عناصر الصورة او التصور . بل لعله اكثر عناصرها تمثيلا وابلغها دلالة على ما يجري تصويره . من هنا هوس البعض بالتفاصيل ، رغم ما يبدو عليها من سذاجة او لاعقلانيـة : « ليس هناك تناقض ، بل ترابط حميم بين الهوس بالتفاصيل العينية التي يختص بها الوصف الاثنوغرافي ، وبين الصحة والعمومية التي نطالب بان تضفى على النموذج المبين وفقا لهذه التفاصيل .. فلكل ثقافة منظِّروها الذين تستحق آثارهم من الانتباه مثل ما يوليه الاثنوغرافي لزملائه الاثنوغرافيين . ثم انه حتى لو كانت النماذج التي تبنى ، مغرضة او غير دقيقة ، فان الاغراض او نوع الغلط الذي تنم عنه يشكلان جزءا لا يتجزأ من الوقائع التي ينبغي دراستها بل لعلها اكثر هذه الوقائع دلالة » .(٢٩) من هنا لا يستطيع المرء الا التحفظ عندما يقول

= فنسخ تلك الصحف في مصحف واحد مرتبا السور ، واقتصر من سائر اللغات على لغة قريش محتجا بانه نزل بلغتهم .. » « السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن » ، دار الفكر ، بيروت ص ٦٠ . (بدون تاريخ) .

٢٩) ـ كلود ليفي ـ ستراوس « الانتروبولوجيا البنيوية » منشورات بلون ، باريس ١٩٧٤ القسم الاول ، ص ٣٠٧ ، من النص الفرنسي . انظر ملاحظاتنا على الترجمة العربية السيئة (التي صدرت عن دار دمشق ١٩٧٧) في مجلة « دراسات عربية» عدد ٣ عام ١٩٧٩ . =

http://www.al-maktabeh.com

رودنسون : « اود ان اطلب من القراء ذوي الثقافة الاسلامية ان لا يتعجلوا في اطلاق تهمتي الجهل او سوء النية عندما يرون انني **خالفت او أهملت** بعض الوقائع التي تبدو لهم مؤكدة ومؤيدة من قبل التاريخ . فقد بدأ الموقف العلمي .. » الخ (انظر التوطئة ص ١٤) . اما الجهل (بالوقائع) فليس ثمة من يغامر في اتهام المؤلف به ، واما سوء النية ، فلا نخالها موجودة ، رغم ان طريق الجحيم مبلطة بالنوايا الحسنة ، كما يقول الاخر . لكن المسألة مسألة منهج . منهج وفعاليته في فهم بنى تفكير . مسألة ذات حضارية لم تستوعب ذاتها ، ولم تساعدها مناهج البحث - ولنقل التاريخية - على هذا الفهم . وبالنسبة لرودنسون بالذات ، انها مسألة « القيمة المنهجية » كما يقول ، لمحاولته هذه . قيمة التوفيق بين « تفسير حياة بطل من الابطال بتاريخه الشخصي » وبين « وجهة النظر الماركسية التي تدور حول **السببية الاجتماعية للسير الفردية** » (التوطئة) .

ان مسألة المصادر وطريقة استعمالها او التعامل معها ، تسوقنا الى الاشارة لنقطة قد لا نجد مجالا فيما بعد لذكرها . فقد نشر رودنسون كتابه هذا عام ١٩٦١ وكان إعداده له معاصرا لنقاش قد يكون من المفيد التذكير به .

كان « كلود ليفي - ستراوس » قد نشر عام ١٩٥٢ مقالين بعنوان « مفهوم البنية في الاثنولوجيا » و« العرق والتاريخ » أثارا (فضلا عن مقالة « التاريخ والاثنولوجيا الذي نشر عام ١٩٤٩) جدلا ساهم رودنسون فيه - وهو مجادل من طراز رفيع - بالاضافة الى جورج غورفيتش وآخرين ، بوصفه معنيا بهذا النوع من العلوم الانسانية . فكتب مقالين نشرتهما مجلة « لانوفيل كريتيك » الفرنسية في حزيران وتشرين الاول عام ١٩٥٥ ، الاول بعنوان « العنصرية والحضارة » والثاني بعنوان

- Claude Levy- Strauss , « Anthropologie Structurale » I, Plon, Paris , 1974 , P. = 307 .

« الاثنوغرافيا والنسبية » يتعرض فيهما لمقولات ليفي ستراوس . وردّ هذا على رودنسون في مقال لم ينشر الا عام ١٩٥٨ بمثابة تعقيب على مقاله المذكور (« مفهوم البنية ... ») الذي أعيد نشره في ذلك العام من ضمن مجموعة مختارة من مقالاته ، في كتاب بعنوان « الانترولوجيا البنيوية »[٣٠] .

ما يهمنا من هذا النقاش ، الان ، هو مسألة جزئية تتعلق بمصادر البحث . ونحن لم نكن لنثيرها عبثا . فرودنسون يشير اليها في « التنبيه » الذي كتبه بمناسبة الطبعة الثانية لكتابه عام ١٩٦٧ اذ يقول : « .. هذا لا يعني ان على دينامية الشأن السياسي ان تغرق في الف عنصر انتروبولوجي ، كما يذهب البعض » (انظر تنبيه الطبعة الثانية) .

ما دينامية الشأن السياسي هذه ؟ ومن هو هذا « البعض » الذي يحاول اغراقها في الف عنصر ؟ الشأن السياسي - عند رودنسون - جزء لايتجزأ من الظاهرة المحمدية . في شخص محمد البطل - كما يقول - امتزج الدين والسياسة والثقافة . « كان الرجل عبقريا دينيا وسياسيا عظيما » في آن واحد (التوطئة) . وفي نص يعود الى نفس العام الذي نشر فيه كتاب « محمد » ، يقول رودنسون ان الاسلام « ايديولوجيا لا شك في طابعها الديني ، وهي مرتبطة ولا ريب بتنظيم كان في الاصل مذهبا ، وسرعان ما تحول الى عقيدة (بالمعنى الكنسي) ، ثم ما لبثت هذه ، ان تحولت بسرعة كبيرة الى حزب ، وبسرعة كبيرة ايضا الى دولة .. كل ذلك حصل في غضون بضع سنوات ، خلال المدة التي عاشها محمد على هذه الارض » .[٣١] وفي الكتاب الذي نحن بصدده يستعيد رودنسون نفس

---

٣٠) - هذه المقالات هي التي ترجمت الى العربية . لكن المترجم حذف لأسباب لم نفقهها بعد رسالة كان ستراوس قد كتبها لمجلة « نوفيل كريتيك » عام ١٩٥٦ بمثابة رد على مقالي رودنسون ، فلم تنشرها المجلة المذكورة حينذاك . وحذفها المترجم العربي هذا الحين . (انظر النص الفرنسي ص ٣٦٤ - ٣٦٥) .

٣١) - رودنسون « الاسلام مذهب تقدمي ام رجعي ؟ » في « الماركسية والعالم الاسلامي » منشورات سوي ، باريس ١٩٧٢ ، ص ١٠٣ .

=

الفكرة : « في بعض الاحيان كان صاحب الديانة او الايديولوجيا يضطر الى التعاون مع رجل عملي يجيد ذلك الفن العسير ، فن تحريك البشر وخلق الحدث ، لكن محمدا وجد في ذاته من القدرات ما مكنه من أداء الدورين معا » (ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ وايضا ص ٣٣١) .

هذا ـ باختصار ـ بالنسبة لموضوع دينامية الشأن السياسي . وسنعود اليه . اما « البعض » الذي يعنيه رودنسون ، فهو على الارجح ، ليفي ستراوس وغيره من الانتروبولوجيين البنيويين بينهم ، مثلا ، ايفانز بريتشارد .

في « العرق والتاريخ » كان ليفي ستراوس قد اطلق هذا الحكم المقلق : « بالنسبة للثقافات التي لا كتابة لديها ولا عمارة ، ولم تترك لنا إلا تقنيات بدائية (كما هي الحال بالنسبة لنصف الارض المسكونة وبالنسبة لما يتراوح بين ٩٠ و٩٩٪ ـ حسب المناطق ـ من المدة التي انقضت على بداية الحضارة) يمكننا ان نقول انه **لا يسعنا ان نعرف عنها شيئا ، وان كل ما نحاول تصوره بصددها** لا يعدو كونه افتراضات مجانية»[٣٢].

« واذا كان « الجاهليون » لم يتركوا باستثناء المعلقات العشر التي بتنا في شك من أمرها بعد طه حسين ، لا كتابة ولا عمارة ولا تقنيات مركبة ، يصبح السؤال عن مدى معرفتنا بأحوالهم وأوضاعهم التي ولّدت الظاهرة المحمدية (أي السببية الاجتماعية للسير الفردية » كما يقول رودنسون) سؤالاً عويصاً . سؤال يجيب عنه الفكر الديني بالوحي الذي يوحي . صحيح . لكنه ايضا سؤال يجعل كتاب رودنسون عن «محمد» ـ في ضوء حكم ليفي ستراوس ـ كناية عن «افتراضات مجانية،يعزز مجانيتها شكوك المؤلف نفسه بالمصادر وصعوبة استعمال الوثيقة التي لا

- M. Rodinson « L'Islam , Doctrine de progrès ou de réaction ? » in « Marxisme et = Monde Musulman » Seuil , Paris , 1972 , P. 103 .

٣٢)ـ كلود ليفي ستراوس «العرق والتاريخ» منشورات غونتييه، باريس ١٩٧٢ ص ٢٧ .
C. Levy-Strauss « Race et Histoire », Gouthier, Paris , 1972 , P. 27 .

شك فيها ، كما رأينا . لكن الجدير بالذكر هو انه اذا كان هذا المأزق قد دفع رودنسون الى التفكير «بالتخلي عن المهمة الميؤوس منها » ثم عدل لأنه وجد في القرآن « نصا لا شك فيه » فان « البعض » الذي نحن بصدده يجد المخرج في شرط آخر : في « **الانتروبولوجيا الاجتماعية** » . كان ايفانز بريتشارد قد تحدث عام ١٩٥١ عن هذا المخرج مختارا مثله عن بدو الجزيرة العربية بالذات : « لقد كتب الكثير عن بدو الجزيرة العربية قبل الاسلام . لكن أمورا كثيرة حول بنيتهم الاجتماعية ما زالت عمليا بلا أجوبة نظرا لفقدان الادلة التاريخية . ان بوسع المرء ان يستعين **على ذلك بدراسة البنية الاجتماعية للبدو في أيامنا هذه** . اذ انهم من عدة أوجه يعيشون الى هذا الحد اوذاك نفس نوع الحياة التي كان يعيشها اجدادهم الأولون »[٣٣] . سنرى فيما بعد ، الى أي حد تؤكد دراسة مصطفى شاكر سليم عن « الجبايش » كلام بريتشارد هـذا ، او تدحضه . اذ كان أهم ما في الانتروبولوجيا الاجتماعية ، في رأي بريتشارد « هو انها لا تحيطنا علما بالمجتمعات البدائية كما هـي ، بل تساعدنا على ادراك طبيعة المجتمعات البشرية بشكل عام »[٣٤] . أتكون دراسة البنية

---

٣٣) ـ ايفانز بريتشارد ، «الانتروبولوجيا الاجتماعية» مترجم عن الاصل الانكليزي ١٩٥١، منشورات بايو ، باريس ١٩٦٩ ، ص ١٥٨ .

- E.E. Evans - Pritchard « Anthropologie Sociale » , Payot , Paris , 1969 , P. 158 .

٣٤) ـ نفس المصدر ص ١٦١ . ويزعم بريتشارد ان دراسته للسحر عند قبائل « الازند » قد تساعد الى حد ما في فهم روسيا السوفياتية ، كما ان دراسة مالينوفسكي لتبادل الاشياء الطقسية عند اهل جزر تروبريان « قد وضحت بعـض دوافع الصناعة البريطانية » (ص ١٦١) . ونجد لزاما ان نذكر هنا ان هذا الاتجاه في التفكير يفترض ان بنية الفكر البشري ، في لاوعيـها ، واحدة رغم اختلاف الظواهر . افتراض قد تكون جملة ليفي ستراوس التالية هي معبر عنه : « اذا كان النشاط اللاواعي للفكر ، يقوم ـ كما نعتقد ـ على اضفاء اشكال على مضمون ، واذا كانت هذه الاشكال هي نفسها من حيث الاساس ، بالنسبة لكل فكر ، سواء كان قديما ام معاصرا ، بدائيا ، ام متحضرا .. فانه يجب ويكفي ان نصل الى البنية اللاواعية المتضمنة في كل مؤسسة من المؤسسات ، او في كل تقليد من التقاليد ، حتى نحصل على مبدأ للتأويل صالح لمؤسسات اخرى او لتقاليد اخرى . شرط ذلك، بالطبع ، ان =

الاجتماعية للبدو في أيامنا هذه من اجل التعرف على أوضاع البدو قبل الاسلام ، هي التي تغرق الشأن السياسي وديناميته في الف عنصر انتروبولوجي ؟ مهما يكن من أمر ، فان رودنسون لايخفي تبرمه من هذه الطريقة في معالجة الامور ، فهو يصفها بالوصف الذي درج عليه كثيرون : « الموضة الفكرية » . ففي معرض الكلام عن « الرسالة المحمدية » يقول المؤلف : « لا شك اننا هنا حيال ايديولوجيا ، هذه الايديولوجيا تشكل سستاما . ونعني بذلك ان العقائد والاحكام التي تتكون منها ترتبط فيما بينها بعلاقات ضرورية الى هذا الحد او ذاك ، حسب الحالة الواحدة . فاذا تم التأكيد على بعض النقاط ، فان ذلك يستتبع بالضرورة وجوب استنتاج او استبعاد بعض النقاط الاخرى . لقد تحمَّست **الموضة الفكرية** في أيامنا هذه لمقولة السستام ، او البنية[٣٥] كما يقال . وصار

= ندفع التحليل اشواطا بعيدة » . « التاريخ والاثنولوجيا » ١٩٤٩ . ضمن مجموعة « الانتروبولوجيا البنـيوية » القسم الاول ص ٢٨ من النص الفرنسي . ترجمة النص لنا . انظر الترجمة العربية د. مصطفى صالح ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد ـ دمشق ، ١٩٧٧ ، ص ٤٠) . وفي « الطوطمية اليوم » (١٩٦٢) يختار ستراوس استهلالا لكتابه ، عبارة عن اوغست كونت تشدد على نفس الفكرة « ان القوانين المنطقية التي تحكم في النهاية العالم الذهني هي ، من حيث طبيعتها ، ثابتة ومشتركة بالاساس لا في جميع الازمنة والامكنة فقط ، بل بالنسبة لجميع الذوات ، كائنة ما كانت ، دونما تمييز بين تلك التي نسميها فعلية وتلك التي نسميها وهمية .. » (الطوطمية اليوم ») المنشورات الجامعية في فرنسا ، ١٩٧٤ ، ص ٤ .

- Le Totémisme aujourd'hui , PUF, 1974 , P. 4 .

٣٥) ـ نجد لزاما علينا ان ننبه هنا الى ان رودنسون يخلط بين السستام والبنية ، والحق ان المشتغلين على هذين المفهومين لايوحدون كلهم بينهما ، كما يبدو من الامثلة التالية . في « قراءة رأس المال » نجد هذا المثل : « اننا نمتنع عن اطلاق حكم مسبق على لفظة « بشر » قبل ان نوضح وظيفتها كمفهوم ضمن **البنية النظرية** التي تحتويها ..فلا نرضى عن عملنا الا بشرط من شرطين : اما ان نحدد موقعها واساسها في حتمية **السستام النظري** الذي تنتمي اليه ، واما بالغائها كجسم غريب » .. (اتيان باليبار « حول المفاهيم الاساسية للمادية الجدلية » في قراءة رأس المال ، الجزء الثاني ، ص ١٩٧ من الطبعة الفرنسية) .

= - Etienne Balibar , « sur les concepts fondamentaux du matérialisme

البعض في خضم تحمسهم عاجزين عن ان يروا في تطور الافكار شيئا غير السساتيم المتقنة البناء ، الكاملة الناجزة ، التي تحل بصورة كلية محل سساتيم أخرى ، لأسباب لا يفقهها فقيه . اما نحن فقد حاولنا ان نبرهن ان الايديولوجيا تتكون بالعكس ، انطلاقا من عناصر يفرضها على انسان معين وضعه الخاص . كما ان وضع المجتمع العام يحمل هذا المجتمع على تبنّيها . ونستطيع ان نضيف انه ، فيما لو تغير الوضع تغيرا كبيرا ، لأدى ذلك بالضرورة ، لا بصورة مباشرة وفورية بل على المدى الطويل ، وعبر تحولات حتمية في الاوضاع ، الى تحول في الايديولوجيا ، بل الى لفظها جذريا في بعض الاحيان ، والى تبني سستام آخر »[٣٦] .

واذن ، فبدلا من « الموضة الفكرية » التي تهتم بدراسة انتقال البنى الاجتماعية وتحول سساتيمها ، يفضل رودنسون ان يفسر الظاهرة المحمدية (على طريقة سبينوزا) بالتقاء سلسلتين من الاحداث : سلسلة

= historique » , in « Lire le capital » Tome II , Maspero , 1967 , P. 197 .

واضح من السياق ان بالبيار يوحد بين المفهومين . لكن «مولود »(وبينه وبين « بالبيار » قرابة فكرية) يميز بينهما تمييزا اساسيا : « ان السساتيم والبنى لا تتمتع بنفس شروط الوجود ولا تنطبق عليها نفس القوانين . والافتراض القائل ان بين السساتيم والبنى مجرد اختلاف في المظهر او الدرجة لا يؤدي الا الى احداث الالتباس والغموض في شؤون المعرفة . (نويل مولود « اللغة والبنية » بايو،باريس ١٩٦٩ ، ص ٢٠٦ .

- Noêl Mouloud « Langage et Structure » , Payot , Paris , 1969 , P. 206 .

وبينما يجعلهما سمير امين مترادفين: « مسألة دينامية السساتيم (أيمسألةتحول البنى) » انظر ترجمتنا « للتراكم على الصعيد العالمي » دار ابن خلدون بيروت صفحة ٢٨) ، يميز ليفي ستراوس بينهما كما يلي : « لا يستطيع اليوم اي علم من العلوم ان يعتبر البنى التي تنتمي لميدانه بمثابة ترتيب ما لاجزاء ما . فلا يعتبر الترتيب ذا بنية الا اذا استجاب لشرطين : انه سستام يحكمه تماسك داخلي . وان هذا التماسك الذي لايقع تحت ملاحظة المراقب الذي يراقب سستاما معزولا ، يكتشف عبر دراسة التحولات التي تمكننا من العثور على خصائص متشابهة في سساتيم تبدو في الظاهر مختلفة . (الانتروبولوجيا البنيوية ، القسم الثاني ، بلون ، باريس ، ١٩٧٣ ، ص ٢٨) .

٣٦) - رودنسون ، « محمد » ، ص ٢٧١ .

عناصر الوضع الخاص ، اي تطورات شخصية محمد ، وسلسلة الوضع الاجتماعي العام التي حملت هذا المجتمع على تبني الايديولوجيا المحمدية .

في الصفحات التالية سيقتصر بحثنا على معالجة سلسلة واحدة من هاتين السلسلتين . فنحاول ان نستكشف تلك العناصر التي يتألف منها « وضع المجتمع العام » في رأي المؤلف . لكن العناصر المذكورة لا تخاطب القارىء مباشرة . بل ان الاسس التي تحكمها تنساب بين ثنايا السطور ، الأمر الذي يحتاج الى بعض الامعان في النظر لاستخراجها وربطها بعضها ببعض في سبيل بناء المنهج الفكري الذي يحكمها ورؤية طبيعة المنظار الفكري الذي ترى هذه العناصر من خلاله .


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الثاني
حول « وضع المجتمع العام »

« وأحيانا على بكر أخينا

اذا ما لم نجد إلا أخانا »

الشاعر الجاهلي

الباب الاول : الحرب والجوع

ان احدى اهم المسلمات التي ينطلق منها المؤلف لرسم معالم الوضع الاجتماعي العام قبل الاسلام هي ان العرب كانوا في تلك الحقبة جياعا في معظم الاحيان ، يغزو بعضهم بعضا طلبا للعيش . نقول احدى المسلّمات لأننا لا نعلم ان احدا من الذين تطرقوا ، قديما او حديثا ، لأوضاع العرب الجاهليين ، يخالف هذه المقولة ، ولأن المؤلف يمر عليها مرور الكرام ، بوصفها ضربا من تحصيل الحاصل .

في الفصل الثاني من الكتاب جملتان توحيان بهذه المسلّمة : في الاولى يتحدث المؤلف عن العلاقات القبلية فيصفها بأنها « قد تكون سلمية في بعض الاحيان ... لكن البؤس المدقع الذي غالبا ما كانت تتخبط فيه جموع الاعراب كان يغري بها اغراء شديدا للاستيلاء بالقوة على الثروات التي حالف القدر اصحابها فجعلهم يمتازون بعض الشيء عن الآخرين . فكان القوم ينصرفون للغزو الذي اختطت له الممارسة قواعد محددة » (ص ٣٤). في الجملة الثانية يظل التماع الفكرة نفسها باهتا لكنه يرتدي دلالة اوضح . اذ يتحدث المؤلف عن سلّم للحضارات تحتل فيه الجماعات العربية في ذلك العصر « مستوى منخفضا »، لكنه يـردف : « هذا

http://www.al-maktabeh.com

المستوى .. لاينطوي بالطبع على أية دونية فطرية وراثية . انه ينجم عن الوضع الاجتماعي في ذلك العصر ضمن اطار **الظروف الطبيعية السيئة للغاية** التي أحاطت بشبه جزيرة العرب . فالجوع ليس خير ناصح للمرء ، وكثيرا ما كان العرب جياعا . من هنا نجد لدى بعض قبائلهم وتحت وطأة بعض الظروف اعمالا بربرية تصدم المخيلة » (ص ٣٩) .

اما الكلام عن السلَّم الحضاري الذي يرتقي البشر درجاته فنرجىء الكلام عنه الى حينه ، لنحصر اهتمامنا الان في مسألة الجوع والحرب . فالفكرة التي نتحدث عنها توحي بأن الجوع ،« البؤس المدقع » ، هو الذي كان يدفع العرب الى غزو بعضهم بعضا . فهي اذن تفسر الحرب بالاسباب الاقتصادية بالدرجة الاولى ، ان لم يكن بالاسباب الجغرافية التي تعود « للظروف الطبيعية السيئة للغاية » . غير اننا سنحاول في ما يلي ان نبين كيف ان تفسير الغزو بالظروف الاقتصادية (والجغرافية) مقولة لا تصمد جيدا امام البحث .

أ ـ في ان الحرب ظاهرة عامة مشتركة بين سائر الشعوب الغابرة بصرف النظر عن « انماط انتاجها » او بيئاتها الطبيعية :

فالابحاث الانتروبولوجية التي تهتم بدراسة المجتمعات المسماة « بدائية » تكاد تجمع على عمومية هذه الظاهرة لديها جميعا . حسب المرء ان يقرأ كلاستر احد علماء الانتروبولوجيا المعاصرين :

« ان جميع الرواد والمستكشفين والمبشرين والتجار والرحالة ، بدءا من القرن السادس عشر حتى النهاية الحديثة العهد لافتتاح العالم ، يتفقون على نقطة واحدة ، وهي ان الشعوب البدائية ـ سواء كانت شعوبا امريكية (من بلاد ألاسكا حتى بلاد النار) او شعوبا افريقية ، او من سكان فلوات سيبيريا ، او جزر ميلانيزيا ، او بدوا رحلا من صحارى استراليا ، او مزارعين مستقرين في ادغال غينية الجديدة ـ تصور كلها بصورة الشغوفة بالحرب . ان طابعها القتالي المتميز هو الذي يسترعي ملاحظة

الاوروبيين بدون استثناء »[1] .

ثم يضيف كلاستر : « في كتاب اصبح الان قديما ، عمد موريس دافي[2] الى امعان النظر في اسباب الحرب ووظائفها في المجتمعات البدائية معتمدا على عيّنات واسعة مما كانت الاثنوغرافيا توفره للباحثين في ذلك الحين حول هذا الموضوع . والحال ان ما خلص اليه دافي بعد تنقيب دقيق هو انه - باستثناء قلة نادرة هم اسكيمو الوسط والشرق - ليس هناك مجتمع بدائي بمنأى عن العنف وليس هناك مجتمع من هذه المجتمعات **مهما كان نمط انتاجه او سستامه التقني الاقتصادي او محيطه البيئوي** يجهل او يرفض اللجوء الى العنف بشكل يلقي بكيان كل قوم من الاقوام في حمأة الصراع المسلح . يبدو من الثابت اذن انه لا يمكن التفكير حول المجتمع البدائي دون التفكير بالحرب التي تتخذ ، بوصفها معطى مباشرا من معطيات السوسيولوجيا البدائية ، بعدا شموليا »[3] (خط التشديد لنا) .

---

١) - بيير كلاستر ، « اركيولوجيا العنف » ، مجلة « ليبر » العدد الاول ، بايو ، باريس ، ١٩٧٧ ، ص ١٣٨ .
— Pierre Clastres . « Archéologie de la violence » , Libre I, Payot , 1977 , P. 138 .

٢) - موريس دافي ، « الحرب في المجتمعات البدائية » ، بايو ، باريس ١٩٣١
— Maurice Davie , « La guerre dans les sociétés primitives » , Payot , 1931 .

٣) - نفس المرجع ص ١٤١ . ولا بد لنا من الملاحظة التالية حول اصطلاح « المجتمع البدائي » ، الذي قد يثير التباسا وبلبلة في تطبيقه على المجتمع العربي قبل الاسلام . كلمة Primitif لا تعني « بدائي » الا من قبيل الاصطلاح الشائع . ونحن نرى انها توازي في تراثنا كلمة « الاولين » او « الغابرين » . والاولون والغابرون هم مجتمعات ما قبل الدولة ، المجتمعات التي لم تدخل « التاريخ » كما هو مفهوم من قبل الفكر التاريخي . وبعض الانتروبولوجيين يستعملون ، لتسمية هذه الشعوب ، المجتمعات « ما قبل الحديثة » Pré-Modernes او المجتمعات التقليدية Traditionnelles او ايضا « الغابرة » بمعنى Archaïques يقول مرسيا الياد عالم الاديان المعروف : « ان المجتمعات ما قبل الحديثة أو «التقليدية» تتضمن العالم الذي درجنا على تسمية « بدائيا » كما تتضمن الثقافات القديمة في آسيا واوروبا واميركا » . (مرسيا الياد « اسطورة العودة الابدية » غاليمار ، =

يبدو اذن من الدراسات الاثنوغرافية ان الحرب تشكل جزءا لايتجزأ من وجود جميع الشعوب الغابرة ، بصرف النظر عن نمط انتاجها او طبيعة محيطها البيئوي او نوعية تقنياتها . ولا مشاحنة حول « حتمية » الاوضاع الجغرافية والمناخية والبيئية (« الظروف الطبيعية السيئة للغاية » كما يقول المؤلف) . فهي « حتمية » بمعنى ان المجتمع لم يكن حرا في اختيارها . لكن هذه الظروف الطبيعية تترك ، رغم حتميتها ، وربما بسبب هذه الحتمية ، حيزا من « اللعب » على احتمالات متعددة يتدبر المجتمع امرها حسب عبقريته الخاصة التي تشكل ، في نهاية الامر ، ثقافته الخاصة ، وان يكن من المسلم به ان نطاق هذه الاحتمالات لايخرج عن دائرة معينة .

لا نريد ان ننكر اذن دور البنية التحتية وأهميتها . فالوضع الجغرافي وطبيعة الصحراء الخ ... لها كلها اثرها ، سواء على الوضع

= باريس ، ١٩٦٩ ، ص ١٣ و١٥) .

حول علاقة هذه الشعوب بالتاريخ والتغير (وهو موضوع سنعود اليه) نختار هاتين الجملتين: « لا شك في ان الشعوب المسماة البدائية هي ضمن التاريخ . فقد طرأ عليها جميع انواع التغيرات ، كما انها مرت بفترات تأزم وفترات ازدهار . لكنها تخصصت في سبل مختلفة عن السبل التي اخترناها نحن .. ورغم ان هذه المجتمعات ضمن التاريخ ، فقد صاغت او احتفظت بحكمة حدت بها الى مقاومة يائسة لكل تحول في بنيتها من شأنه ان يجعل التاريخ ينبثق في صلبها (ليفي ستراوس ، الانتروبولوجيا البنيوية القسم الثاني ص ٤٠٠) . او ايضا : « ان مجتمعاتنا الغربية صنعت لتتغير . هذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها . اما المجتمعات المسماة « بدائية » فهي تبدو لنا كذلك ، على الاخص لأنها اعدت من قبل اعضائها لكي تدوم » (ستراوس . المرجع المذكور ص ٣٧٦) . ولسنا نرى أوفق من تسمية « المجتمع الغابر » للدلالة على هذه المجتمعات . فالمجتمع الغابر هو بالضبط ضمن التاريخ وخارجه . والاصل في هذه التسمية هي الناقة المغبار ، اي التي « تغزر اللواتي ينتجن معها » كما يقول ابن منظور . فهي اذا جاز القول في حاضر ابنائها رغم انها ماضيهم : « فالغابر هو الباقي والغابر هو الماضي ، وهو من الاضداد . وغبر الشيء مكث وذهب (في الان نفسه) . » وايضا : قال الازهري : يحتمل الغابر الوجهين ، يعني الماضي والباقي ، فانه من الاضداد . وقال الانباري : « الغابر الباقي ، وقد يقال للماضي غابر .. » (لسان العرب) .

البيولوجي للجماعة او على معتقداتها . كل ذلك قد يكون من قبيل تحصيل الحاصل . لكن ما ليس من قبيل التحصيل على الاطلاق هو كون هذه البنية التحتية هي التي تفسر الغزو والحرب عند الجاهليين .

« هاكم اذن ما تقوم عليه اولوية البنية التحتية .اولا ،الانسان شبيه باللاعب الذي يتناول عند جلوسه الى طاولة لعب الورق ، عددا من الاوراق التي لم يبتدعها من عنده ، لان لعبة الورق معطى من معطيات التاريخ . ثانيا ، كل تفريق للاوراق ينتج عن عملية توزيع عرضية للأوراق بين اللاعبين ، وهي عملية تتم على نحو لا يتفق بالضرورة مع ما يشتهيه اللاعب . هناك توزيعات (معطيات) مفروضة فرضا . لكن كل مجتمع ، شأنه شأن اللاعب ، يجتهد في تفسيرها ، مستعملا في ذلك صيغا تنتمي الى سساتيم متعددة قد تكون شائعة ، وقد تكون خاصة : قواعد لعبة او قواعد تكتيك . ومن المعلوم ان لاعبين مختلفين ، وانطلاقا من نفس الاوراق التي بين ايديهم ، لا يؤدون « دق الورق » بنفس الطريقة ، رغم انهم لا يستطيعون، نظرا لتقيدهم بقواعد اللعبة ، وانطلاقا من طبيعة اوراق معينة بين أيديهم ، ان يؤدوا مطلق دق يشاؤون »[٤] نترك الجاهليين اذن يلعبون لعبتهم مع ظروف الطبيعة القاسية ، على ان نعود اليهم .

ب ـ في ان الجوع والفقر مفهومان نسبيان :

فمنذ قرنين او ثلاثة ، حين لم تكن الحضارة الغربية قد اتخذت هذا الزخم الذي عرفته ، كان البعض يحسدون الاقدمين على سعادتهم وهناء بالهم ، وعلى تلك القناعة التي هي كنز لا يفنى. لم يوصم الاقدمون بالبؤس والجوع الا بعد ان نشأت في العلوم الانسانية مفاهيم التخلف والتقدم ، والتحضر والهمجية ، التي تقيس الاوضاع بمقياس المحورية الاوروبية ، ثم الغربية . لكن ازدهار الدراسات الانتروبولوجية ، ومحاولة بعض

---

٤) ـ ليفي ستراوس ، « الفكر البري » منشورات بلون ـ باريس ـ ١٩٦٢ ، ص ١٢٦

— S. Lévy-Strauss , « La pensée sauvage » , Plon , Paris , 1962 , P. 126

الدارسين نزع الاطلاق عن المعيار الاوروبي ، والالتفات المتفحص للثقافات الاخرى ، جعل البعض يكتشف ان الفقر قد يكون اختيارا ثقافيا (حضاريا) وليس مجرد شد للاحزمة على البطون . هنا ايضـــا لاغنى للمدعي عن مرافعة تضطره للاستعانة بالسلطات الفكرية .

http://www.al-maktabeh.com

في مقال (ما لبث ان تحول الى كتاب احدث ضجة : « العصر الحجري عصر الوفرة ») يعالج مارشال سالنز مسألة قريبة جدا من المسألة التي تهمنا : الحاجة والوفرة في المجتمعات الغابرة . يستشهد سالنز بدراسة انتروبولوجية تناولت قبائل « البوشيمان كونغ » التي تعيش في صحارى استراليا : « كلما كان « الكونغ » يدخلون بصلة مع الاوروبيين كلما كان يتبين لهم فجأة انهم يفتقدون لأدواتنا ، وبالتالي كانوا يرغبون بها ويشعرون بالحاجة اليها .. اما في حياتهم الخاصة ، التي لا يعرفون فيها إلا استخدام منتوجاتهم الخاصة ، فقد كانوا نسبيا بغنى عن كل الادوات المادية .. فهم يملكون ما هم بحاجة اليه ، او ما هم قادرون على صنعه . اذ ان كل رجل يستطيع عمليا ان يصنع جميع الاشياء التي يعود صنعها للرجال ، وكل امرأة تستطيع ان تصنع الاشياء التي يعود صنعها للنساء .. فهم يعيشون اذن في **نوع من الوفرة المادية نظرا لتمكنهم من تكييف اشياء حياتهم اليومية وتدبر امرها** ، سواء تلك المواد التي يجدونها بوفرة حولهم والتي يستطيع اي منهم ان يحصل عليها (الخشب ، الغزار ، العظام بالنسبة للاسلحة والادوات ، او الالياف ، بالنسبة للربط ، او الاغصان والنبات لصنع المأوى) او بالنسبة للمواد التي تكفي في حدها الادنى لسد حاجات السكان . وبنو « نيايا كونغ » يملكون الكثير من الجلود ، فيصنعون منها ثيابهم وحقائبهم .. كما ان بوسعهم دائما ان يستخدموا قشور بيض النعام بمثابة الجمان من اجل الزينة او التبادل .. وهم يعيشون **حياة الظعن والترحال** ، يتنقلون وفقا لدورة الفصول ، بين مصدر للغذاء وآخر ، في ذهاب واياب دائمين ، حاملين معهم اطفالهم وكل ما يملكون . ولما كانت جميع الادوات متوفرة بكثرة ،

فانهم يصنعون الاشياء اللازمة كلما احتاجوها. فهؤلاء القوم **لا يشعرون بالرغبة ولا بالحاجة لتملك فائض من الاشياء والادوات** . حتى انهم لا يعتمدون نموذجا معينا لاستعمال كل شيء او أداة . فهم ببساطة يستقرضون ما لا يملكون ، يعيشون بلا قلق على غدهم . لم يراكموا ادوات مادية ، فضلا عن ان مراكمة هذه الاشياء لم يدخل يوما في العرف الاجتماعي لديهم »[٥] (خطوط التشديد لنا) . في كتاب « البخلاء » يروي الجاحظ قصة معاذة العنبرية التي كانت « كئيبة ، حزينة ، مفكرة ، مطرقة » ، خوفا من « ان يضيع بعض هذه الشاة » التي أهداها ابن عم لها في العيد . ما يعتبره الجاحظ مثالا ساطعا على البخل ، انطلاقا من موقف قيمي معين ، قد يعني لباحث انتروبولوجي امرا لا علاقة له بالبخل ، ولا بقيم الجاحظ . « فوضع الامور في مواضعها » كما يقول الجاحظ منقّرا ، والاعتقاد بانه لا يمكن ان يكون في الشاة « شيئا لا منفعة منه » ، مؤشر على وجوه استفادة الاعراب ـ والحق ان معاذة هذه بقية من سلالة عاداتهم الغابرة ـ وتعاملهم مع كل ما يحيط بهم . التفاصيل التي يوردها الجاحظ بتنقير وسخرية لايمكن ان تثير الانتفاخ والتعالي الا عند ذلك التاجر الموسر المسرف ، نموذج المحدث النعمة العربي ، الذي ينتظر من كاتب كالجاحظ ان يدغدغ غروره على هذا النحو . انظر ما يقول الجاحظ ببلاغة معاذة : « اما القرن (من الشاة) فالوجه فيه معروف ، وهو ان يجعل منه كالخطاف ، ويسمّر في جذع من اجذاع السقف ، فيعلق عليه الزّبل والكيران[٦] وكل ما خيف عليه من الفأر والنمل والسنانير وبنات

---

٥) ـ مارشال سالنز « مجتمع الوفرة الاول » مجلة الازمنة الحديثة ، عدد اكتوبر ١٩٦٨ ص ٦٥٢

— Marshall Sahlins « La première société d'abondance » , in « Les temps Modernes » , Oct. 1968 , P. 652 .

٦)ـ الزُّبلُ(بضم الزين وشدها وضم الباء)واحدها زبيل وهي السلة.والكيران واحدها كور وهي الجـرّة من الطين وكل شيء يعد للرحيل من وعاء للامتعة . وكل هذه الاشياء لها قيمة =

وردان والحيات وغير ذلك . واما المصران فانه لأوتار المندفة ، وبنا الى ذلك أعظم الحاجة . واما قحف الرأس واللحيان وسائر العظام فسبيله ان يكسر بعد ان يعرق ، ثم يطبخ ، فما ارتفع من الدسم كان للمصباح وللادام وللعصيدة ولغير ذلك ، ثم تؤخذ تلك العظام فيوقد بها ، فلم ير الناس وقودا قط اصفى ولا أحسن لهبا منه ، واذا كانت كذلك فهي أسرع في القدر لقلة ما يخالطها من الدخان . واما الاهاب فالجلد نفسه جراب . وللصوف وجوه لا تعد ، واما الفيرث والبعير فحطب اذا جفف عجيب » .[٧] لكن ما كان يقض مضجع معاذة هو الانتفاع بدم الشاة بعد ان حرَّم الاسلام شربه[٨] حتى صار همها هذا ، على حد قولها « كية في قلبي وقذى في عيني » . وهي لم يهدأ لها بال الا حين وجدت له « مواضع يجوز فيها ولا يمنع منها » اذ تذكرت ان عندها « قدورا شامية جددا ، وقد زعموا انه ليس شيء ادبغ ولا أزيد في قوتها من التلطيخ بالدم الحار الدسم » . ولما لقيها الراوي بعد ستة اشهر وسألها عن قديد تلك الشاة كان جوابها : « بأبي انت ! لم يجيء وقت القديد بعد . لنا في الشحم والالية والجنوب والعظم المعرق ، وفي غير كل ذلك معاش . ولكل شيء إبّان » . ولا دهشة .[٩] .

= انتروبولوجية (ولا نقول « علمية » لفرط ما بريت) ربما كانت دلالتها على حياة الاعراب ابلغ من الوصف الايديولوجي (شعرا ونثرا) الذي لا يخلو في معظمه من شوائب قيمية ، موقف الجاحظ من ابلغها دلالة .

٧) ـ الجاحظ « البخلاء » دار صادر ، بيروت ، ص ٥٣ ـ ٥٤

٨) ـ ويبدو ان الاعراب في جاهليتهم كانوا يستفيدون من الدم ويشربونه ، لا عن « همجية » كما قد يتبادر الى بعض الاذهان ، بل عن فكر علمي بري : « .. واما المجدوح ، فانهم اذا بلغ العطش منهم المجهود ، نحروا الابل ، وتلقوا البابها بالجفان كيلا يضيع من دمائها شيء . فاذا برد الدم ضربوه بأيديهم وجدحوه بالعيدان جدحا حتى ينقطع . فيعتزل ماؤه عن ثفله كما يخلص الزبد بالمخض والجبن بالانفحة ، فيتصافنون ذلك الماء ويتبلغون به حتى يخرجوا من المفازة » . (البخلاء ص ٣٠٢) .

٩) ـ وعن قبائل البوشمان ، ان الفريسة ، التي هي الكونغور « .. يأكلون لحمها ، ومن الجلد يصنعون السيور ، وكذلك الاوتار التي يربطونها حول حرابهم . ومن العظام يصنعون ادوات بسيطة ودبابيس .. والدهن يمزجونه مع التراب الاحمر الغني بالحديد ويستخدمونه =

نموذج قد يكون تحت قلم الجاحظ ومن خلال قيمه ، كاريكاتوريا ، **لكنه نموذج فصيح عن طبيعة « لعب » الاعراب بتلك « الظروف الطبيعية السيئة للغاية »** . والحق انه ، بمعنى من المعاني ، ليس هناك من ظروف طبيعية سيئة واخرى جيدة الا بمقدار ما يضفي الانسان عليها من جودة وسوء :

« فالظروف الطبيعية لاتفرض على الناس فرضا (كما هو شائع .. وبديهي) ، ناهيك بانها لا وجود لها وجودا خاصا . اذ انها مرتهنة بالتقنيات وبنوع معيشة السكان الذين يحددونها ويعطونها معنى باستغلالهم اياها على نحو معين . والطبيعة ليست متناقضة بحد ذاتها ، بل قد تكون متناقضة فقط ضمن حدود النشاط البشري الخاص الذي يندرج ضمنها . ان خصائص الطبيعة تكتسب معانيها المختلفة حسب الصيغة التاريخية والتقنية التي يتخذها ضمنها هذا النوع او ذاك من انواع النشاط البشري »[١٠] .

وقد برهن بعض البشر في القرن العشرين انهم قادرون على تحويل الصحارى الى جنائن عدنية ، لكن بعضهم ايضا قد حول الجنائن العدنية الى صحارى قاحلة . وبعض الناس في ايامنا يعيشون اشهرا (قد تصبح سنوات) في الفضاء ، حيث لا وجود للاوكسيجين ولا للجاذبية ، اي في ظروف طبيعية تفتقد للحد الادنى من الشروط اللازمة لحياة الانسان البيولوجية . وكان الاعراب في البداية يحصلون على النار من جذوع اشجار خضراء ، اعتبرها القرآن منة من جملة ما منّ الله به على عباده[١١] .

= كمسحوق للتجميل [لكن « ديور » يفعل ذلك او ما يعادله ، لو كنا ندري فقط] والاسنان والفكوك منها قلادات تتزين بها النساء ، وحتى الدم يخلطونه مع الفحم ويستخدمونه طلاء .. » (المحمد وصباريني ، « البيئة ومشكلاتها » ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٩ ، عدد اكتوبر ص ١٩٤) .

١٠) ـ ليفي ستراوس ، الفكر البري ص ١٢٥ ـ ١٢٦

١١) ـ « الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم به توقدون » (يس ٨٠) « وللعرب=

ج ـ في ان الظروف الطبيعية لم تكن سيئة « للغاية » :

في «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام» يعدد جواد علي عشرات الانواع من الاشجار التي « نبتت ونمت نموا طبيعيا ، منها ما نبت على الجبال والمرتفعات ومنها ما نبت في البوادي والتهائم .. بعض منها مثمر يستفاد من ثمره ،وبعض منها مثمر لا يستفاد من ثمره » . ما يلفت نظر المراقب ـ فضلا عن تنوع النباتات ـ هو وجوه استعمال الاولين لها : هذه شجرة « يؤخذ خضبها واطراف افنانها فيدق رطبا ويقشب به اللحم ويطرح للسباع فلا يلبثها اذا اكلته » ، وهذه شجرة « تعالج بحبها جملة امراض جلدية » ، وتلك اخرى « يدبغ بورقها » ، وشجر « يستعمل حبه للتداوي ويدبغ به ويستخرج منه صمغ » ، واخر ، « يعمل به القطران » او « يدق ورقه ويخلط بالحناء لتسويد الشعر » . وشجرة « ضخمة يقطع منها العمد للاخبية وتتخذ منها السهام وهي شجرة حجازية » وشجر « يشرب للدواء ، وترياق لنهش الهوام ، نافع للسعال » وآخر « تجرسه النحل وقد استخدم في معالجة امراض جلدية وداخلية .. »[١٢] لم يحتج بعض البحاثة الانتروبولوجيين الى اكثر من هذا لكي يبنوا رأيهم القائل بان الاولين يملكون « فكرا علميا » خاصا بهم : « لتحويل نبتة برية الى نبتة جوية ، او حيوان بري الى حيوان داجن ، ولابراز خصائص غذائية وتكنولوجية كانت بالاصل غائبة عن هذه النباتات او تلك الحيوانات ، او مشتبه في وجودها مجرد اشتباه ، ولصنع فخار صلب متماسك من طين رخص قابل للتفتت والانسحاق والتصدع (ولا تتحصل صلابته الا بشرط تمكن الصانع من ان يختار من بين عدة مواد عضوية وغير عضوية ، المادة

= شجرتان ، احداهما المرخ والاخرى العفار ، اذا اخذ منهما غصنان اخضران فحك احدهما بالاخر ، تناثر من بينهما شرر النار » (ابن كثير ٦/٥٧٣) . « فقال الازهري : ورأيتهما في البادية والعرب تضرب بهما المثل .. » (لسان العرب) .

١٢) ـ جواد علي « المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام » دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٠ ، الجزء السابع ، فصل في الشجر ص ٦٦ ـ ٦٧

الاصلح من غيرها لاستخدامها كمزيل للدهن ، فضلا عن المادة المناسبة كوقود ، ودرجة الحرارة ، ومدة طبخ الطين ، ودرجة الاكسدة المناسبة) ومن اجل ابتداع التقنيات ـ وكثيرا ما تكون هذه العملية طويلة ومعقدة ـ التي تمكن المرء من ان يـزرع بدون تربة او بدون مياه ، او من تحويل الحبوب والجذور السامة الى اطعمة ، او من استخدام سم هذه الحبوب والجذور في القنص والحرب والطقوس الدينية . لكل ذلك كان من الواجب ، ولا شك ان يتوفر **فكر عملي حقيقي** ، وفضول دؤوب دائم اليقظة ، وشهية للمعرفة من اجل لذة المعرفة »[١٣] . كيف اهتدى العرب الاولون الى ما يورده جواد علي ـ نقلا عن تاج العروس ولسان العرب ـ « من الآفات التي تصيب الزرع » : البثق ، والغمل ، واليرقان ، والرصع ، والـوصم والقادح .. الى آخر هذه الاسماء التي ما انزل الله بها من سلطان ؟ كيف عالجوا السوس والعثة والجدجد والذر والقتع والسرفة والقشام وغير ذلك من « الدويبات التي تتلف الزرع » ؟ وليست هذه مجرد اسماء ، فالكتب والقواميس تستفيض احيانا في وصف الفروقات بين هذه الدودة وتلك ، او هذه الآفة وتلك ، (انظر ما يقوله لسان العرب عن « السرفة » مثلا) مما يحتاج ، وحده ، لعمل اثنوغرافي على حدة . هذا وليس البحث في امور الديدان والدويبات وهذه الاشياء الصغيرة بغريب عن اورشليم الدين والثقافة والكلمات الكبيرة : فاذا كان من طرق حماية الزرع ، عند الجاهليين « تسميته باسم اله ليكون في حمايته ورعايته » بما في ذلك تخصيص قسم من الزرع لذلك الاله ، فان محمدا « نهى عن كسر شيء من اغصان الايدع » ـ وهو شجر « من ذوات الظلال » ـ لان الناس يسكنون في ظله من البرد والحر ، مثلا .

الا اننا نعود الى الجوع . فنسمع رأي ابن خلدون الذي كان على صلة لا بأس بمتانتها بأولئك البدو . فالجوع في رأيه « أصلح للبدن من اكثار

---

١٣) ـ ليفي ستراوس « الفكر البري » ص ٣٣ .

http://www.al-maktabeh.com

الاغذية ، وان ما يتوهمه الاطباء من ان الجوع مهلك ، فليس على ما يتوهمونه » : فقد « رأينا كثيرا من اصحابنا ايضا من يقتصر على حليب شاة من المعز يلتقم ثديها في بعض النهار او عند الافطار ويكون ذلك غذاؤه واستدام على ذلك خمس عشرة سنة » . (يذكر الجاحظ ان « الغزال » وهو شخص يصفه الجاحظ بانه « اعجوبة في البخل » « كان يجيء من منزله ومعه رغيف في كمه ، وكان اكثر دهره يأكله بلا أدم ») (البخلاء ص ١٧٠). وان « الهالكون في المجاعات انما قتلهم الشبع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق » . وان اهل البادية « يشربون اليتوعات لاستطلاق بطونهم غير محجوبة كالحنظل قبل طبخه والدرياس والقربيون ، ولا ينال امعاءهم منها ضرر ، وهي لو تناولها اهل الحضر لكان الهلاك أسرع اليهم من طرفة العين » .[١٤] ولكن ما هو الشبرم ؟ وما هي اللاعية ؟ وما هي العرطنشيا والماهودانة والمازريون والفلجلشت. تلك التي يذكرها ابن خلدون في هامش الحديث عن مآكل اهل البادية ؟ وما هي القيمة الغذائية لهذه الاطعمة ؟ اذ ان كون البدو « احسن حالا في جسومهم من اهل الحضر (على شبعهم) امر تشهد له التجربة » لا لدى ابن خلدون فقط بل يكاد يكون صحيحا باجماع المذاهب .

صحيح ان القوم كانوا يأكلون في اوقاتهم الرديئة طعاما رديئا يسميه الجاحظ « الطعام المذموم » : من ذلك « الفت والدعاع والهبيد والقرامة والقرة والعسوم » الخ .. واطعمة تلك الاوقات الرديئة امر لا تستسيغه بالطبع نفوس الحضر والمتحضرين[١٥] . لكننا سنرى ان هذا عنصر من « ثقافة » القوم . عنصر يتكامل مع آخر : فهم في اوقاتهم السعيدة يولمون

---

١٤) ـ ابن خلدون : المقدمة الخامسة من الكتاب الاول .

١٥) ـ فالقرامة نحاتة القرون والاظلاف ، والقرة دقيق مختلط بالشعر ، والقد جلد السخلة ، والفت نبت يختبز حبه ويؤكل في الجدب ، والدعاع حب اسود من شجرة برية .. ويورد الجاحظ عشرات الابيات من الشعر التي تدل على ان الاعراب كانوا يغتذون بالافاعي والحيات (وما اكثرها) عند الحاجة (البخلاء ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥) .

الولائم ويسرفون في التمتع باللذائذ (وعلى رأسها « لذتا البطن والفرج » كما هو معلوم ، او كما يجب ان يعلم) . ولهم في اشعارهم تفاخر في اتساع قدورهم التي يطبخون فيها الفالوذج والثريد واللحوم ، تلك القدور التي يذهب شاعرهم الى ان عرضها ذراعان وطولها « اذرع وشبار » . فيجيبه الاخر مزايدا :

بقدر كأن الليل سحمة قعرها ترى الفيل فيها طافيا لم يقطّع
يعجل للاضياف وارى سديفها ومن يأتها من سائر الناس يشبع

ويعلق الجاحظ الذي يورد عشرات الابيات في وصف هذه القدور : « وهم (الاعراب) وان كانوا في بلاد جدب ، فانهم احسن حالا في الخصب ، فلا تظنن ان كل ما يصفون به قدورهم وجفانهم وثريدهم وحيسهم باطل » (ص ٣١٣) ثم ينقل عن الاصمعي[١٦] قوله : « سألت المنتجع بن نبهان عن خصب البادية . فقال : ربما رأيت الكلب يتخطى الخلاصة (اي ما صفا من السمن) وهي له معرضة ، شبعا » (ص ٣١٣) . هذا « وما « اكثر ما نسمع عن اولئك الذين كان لهم نعم قد ملأ كل شيء او أولئك الذين كانوا يفقئون أعين فحلهم ليردوا عن إبلهم العين لأنها بلغت الفا ، او ذلك الذي فقأ أعين عشرين بعيرا لأن إبله بلغت عشرين الفا ، والذي ربما ذبح في ايام الحجيج عشرة آلاف بدنة . وفي الاخبار ان عتّاب بن ورقة تكفل مرة بدفع تسع ديات ، وما اكثر ما نسمع عن ديات بلغت آلافا من الابل »[١٧] . هكذا نخشى ان يكون حال المتحدث

---

١٦) ـ وهو رجل خبير على ما يبدو باحوال اهل البادية كان قد ألف كتابا حول جغرافية « جزيرة العرب » ضاع ولم يصل الينا . ويتأسف الاب لامنس « لان هذا الكتاب كان بوسعه ان يتيح لنا تحديد طبيعة الملف الجغرافي الذي جمعه هذا اللغوي الكبير » .

لامنس « غربي الجزيرة العربية قبل الهجرة » المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٢٨ ص ٣٠٢

— Lammens « L'arabie Occidentale avant l'Hegire » Imp. Cath. 1928 P. 302.

١٧) ـ يوسف خليف « الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي » دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ١٩٦٦ ـ ص ١٤٧ . ويعتمد خليف على لامنس والاصفهاني ونقائض جرير والفرزدق والجاحظ وابن كثير في ايراده لهذه المعلومات .

عن جوع الاعراب كحال تلك التي « تجرر حبلا ليس فيه بعير » .

من بين عشرات الدراسات الانتروبولوجية التي يعتمد عليها سالنز في مقاله المذكور ، وثيقتان اساسيتان ، حول بدو استراليا « البوشمان كونغ » : « استهلاك الطعام والمستويات الغذائية لدى الجماعات الاهلية التي تعيش على الالتقاط » و« البحث عن الغذاء وعامل الوقت في الحياة الاقتصادية الاهلية » ، نشرتا عام ١٩٦٠ . يستنتج من هاتين الوثيقتين ، وغيرهما ، امورا من قبيل التالي : يكفي مثلا يوم عمل واحد لتغذية اربعة او خمسة اشخاص (ص ٦٥٥) و« في تقدير اولي يتساوى الشخص الواحد في قبيلة البوشمان من حيث انتاجه الغذائي مع الفلاح الفرنسي في فترة ما بين الحربين ، لكنه اكثر فعالية من الفلاح الاميركي قبل عام ١٩٠٠ » . وان « ٦٥٪ من السكان ينصرفون الى العمل انصرافا فعليا . لكن نسبة الـ ٦٥٪ هذه لا تعمل الا بنسبة ٣٦٪ من الوقت . بينما يقضي ٣٥٪ من السكان ١٠٠٪ من وقتهم بلا عمل » (ص ٦٦٥) . وان هذا العمل يوفر للشخص الواحد من الجماعة طعاما يحتوي على ٢١٤٠ كالوري يوميا (منها ١٩٧٥ كالوري ضرورية له ، والباقي للكلاب) (ص ٦٦٦) .

وينقل سالنز عن لي قوله : « ان هذه المعطيات تدل على ان الجهود المتواضعة التي تبذلها قبائل « البوشمان كونغ » تكفي عن سعة لتلبية حاجاتهم الغذائية ، وهكذا يمكننا القول ان القوم لا يعيشون كما يزعم البعض في كثير من الاحيان ، حياة ادنى من مستوى الحياة العادية او على حافة الجوع » (ص ٦٦٦) .

ولا نحسبن ان هذه الامثلة مأخوذة من بيئة فردوسية المطر ، فهذه البيئة لا تسقط فيها الامطار الا بنسبة تتراوح بين ١٥ و٢٥ سنتم سنويا (ص ٦٦٤) . رغم ذلك يتحدث هذا الباحث عن « وفرة مذهلة في النباتات » وعن « تنوع غزير في الموارد الغذائية ، خاصة ان جوز الماجيتي ، وهو ثمر يحتوي على كمية مرتفعة من الطاقة [شأنه شأن البلح

والتمر ، مثلا] غزير الوفرة ، بحيث انك تجد في كل عام ملايين من اثمار الجوز التي تفسد بعد سقوطها ولا تجد من يهتم بالتقاطها » (ص ٦٦٤) .

د ـ في ان الكسل والفقر اختياران حضاريانً :

« ان الخطأ المنهجي الذي يقع فيه اولئك الذين يقبلون الافكار الجاهزة يقوم على انهم يستنتجون البنى الاقتصادية بصورة آلية من الظروف المادية . وانهم يخلصون الى وصف الحياة بانها شاقة جدا لانهم لاحظوا املاقا شديدا في تلك الظروف . لكن النموذج الثقافي ينم دائما عن علاقة جدلية مع الطبيعة . ودون ان تكون الثقافة بمنأى عن وطأة الظروف البيئية فانها تدحضها ، بحيث ان السستام يحمل (في تكوينه) سمات الظروف الطبيعية وأصالة الرد الذي يتخطى المستوى العضوي « L'originalité d'une réponse super-organique »[١٨] .

ندعي اذن ، ان الكسل هو احدى امارات هذا الرد الاصيل . فلا يبدو ان الاولين يعتبرون علاقتهم بالطبيعة علاقة صراع ، بل علاقة تحالف يستعان بها على الصراع الاساسي الذي هو مع الدهر لا مع الطبيعة : « الأسكيمو ينامون كثيرا .. في الشتاء أكثر من الصيف .. ولكن على وجه الاجمال ينامون كثيرا على اعتبار انهم ينفقون نصف حياتهم بين نوم ونعاس .. ولو انني أملك الارقام لقلت ان النصف الاخر ـ وهنا لا بد للمرء من ان يتعجب إزاء هذا الوقت القليل جدا لدى الكلام عن شعب معروف بحيويته ـ يتوزع كالتالي : ثلثه للزيارات وثلثه للانتقال الى أمكنة الصيد ، والثلث الباقي للصيد الفعلي . الكسل شيمة الحكمة . هكذا يعمد المجتمع الى حماية نفسه جسديا من قسوة الحياة . اما الشباب فهم يشذون بالطبع عن وتيرة الحياة المتوازنة هذه ، اذ يصرفون القسم الاكبر من وقتهم سعيا لتلبية دفقهم الجنسي ، فيسعون خلال الربيع والصيف وراء الفتيات

١٨) ـ سالنز ، المرجع المذكور ، ص ٦٧٣

ويرصدون تحركاتهن من كوخ لآخر متذرعين بأنواع شتى من الذرائع للاجتماع بهن »[١٩] .

http://www.al-maktabeh.com

الكسل ، دليل الحكمة هذا ، يتحدث عنه جواد علي حرفيا : « يقضي الاعراب معظم وقتهم جلوسا بغير عمل » و« حياة على هذا النحو تجبل الانسان على الكسل والخمول ، فصار الاعرابي كسولا على صحة جسمه وتوقد ذهنه وذكائه » (٤/ ٦٠٦) » . « وفي وسع المرء بفضل ما أوتي من قوة وبسطة في الجسم قطع المسافات لزيارة الاقربين والجيران لقتل الوقت بالكلام معهم او للتحدث عن غزو سابق .. او للخروج الى صيد » (٤/ ٦٠٧) .

والصيد بالنسبة للأولين ـ كما هو بالنسبة للمعاصرين ـ قد يكون في كثير من الاحيان عملا ممتعا ، وليس بالضرورة من اجل سد الرمق في « يوميات الهنود الغواياكي » يقول بيير كلاستر :

« والصيد لا يعتبر على الاطلاق بمثابة العمل المرهق . ورغم انه يكاد يكون الاهتمام الوحيد الذي يشغل الرجال او يعتبر مهمتهم اليومية الجدية فانه يزاول دائما وكأنه ضرب من الرياضة ..[٢٠] فالصيد عبارة عن مغامرة محفوفة بالمخاطر احيانا ، لكنها دائما مثيرة للحماس .. ان مطاردة الحيوانات في الغابة ، وبرهان الصياد لنفسه بانه اكثر احتيالا منها ، والاقتراب منها حتى تكون على مرمى السهم دون ان يدعها تشعر بوجوده ، ثم سماع حفيف السهم في الهواء عند اطلاقه ، ثم سماع الصدمة الصماء التي تنم عن اصطدامه في جنب الحيوان .. كل ذلك عبارة

---

١٩) ـ ج. مالوري ، « اخر ملوك تولي » ، في مجلة « الحرب الاجتماعية » العدد الاول ص ٧ بدون تاريخ (١٩٧٧ ؟) .

— J. Malaurie Les derniers rois de Thulé » , Plon , in « La guerre sociale » No. 1 P. 7.

٢٠) ـ بالمناسبة يصف « مونتغمري وات » الغزو عند القبائل العربية بانه «رياضتهم القومية» «Sport national» انظر « محمد في مكة » بايو ، ١٩٥٨ ، ص ٤٠

W. M. Watt , « Mahomet à le Mecque » Payot , Paris , 1958 , P. 40.

عن مباهج معروفة ، مجربة مرات عديدة ، ورغم ذلك تستعاد تجربتها من جديد وكأنها تزاول للمرة الاولى »[٢١] .

ويتحدث سالنز عن سكان استراليا الاصليين (وهم اهل بادية ، كما رأينا) ، فيقول انهم :

« لا يعتبرون العمل امرا كريها ينبغي التخلص منه في اقرب فرصة . ولا بمثابة شر لا بد منه ينبغي تأجيله الى آخر لحظة » ، وان بعض القبائل الاسترالية « تستخدم نفس اللفظة للدلالة على اللعب والعمل في آن واحد »[٢٢] .

« وبالاضافة الى الوقت المكرس للعلاقات الاجتماعية العامة والثرثرة وتبادل الاقاويل الخ .. يمضي القوم بعض ساعات النهار جلوسا او نياما . فهم ينامون بعد الغداء زهاء ساعة او ساعة ونصف وربما اكثر . وعند عودتهم من الصيد والقنص جرت بهم العادة على النوم ، اما في حال وصولهم جرت بهم العادة على النوم ، اما في حال وصولهم واما بانتظار اعداد الطعام. وفي « همبل باي » ينام الرجال عندما يعودون باكرا .. وعندما يظلون في القرية طوال النهار ينامون من وقت لآخر ، ولا ينسون ساعة القيلولة بعد الغداء . اما النساء فعندما يذهبن لجمع حاجاتهم من

---

٢١) ـ بيير كلاستر « يوميات الهنود الغاواياكي » في مجلة « الحرب الاجتماعية » العدد المذكور ص ٧ .

٢٢) ـ سالنز ، المرجع المذكور ص ٦٦٣ . خلافا لكلمة Travail الفرنسية مثلا : التي تعود الى الاصل اللاتيني Tripaliare ومعناها Torture اي العذاب والتعذيب . واصل « العمل » عند العرب الاولى من « العوامل » ومفردها « عاملة » وهي البقرة التي يستسقى عليها ويحرث وتستعمل في الاشغال (لسان العرب) . وليس عبثا ان تكون العرب الاولى قد احتقرت العمل كاحتقارها للزراعة والمشتغلين فيها لاشتقاق الكلمة من رمز احتقارهم : البقرة التي تشق الارض وتفلحها . والجدير بالذكر ان الاعراب لم يعرفوا البقر « فالبقر لايقوى على العيش في فلوات تهامة المحرقة » (لامنس ، « مدينة الطائف » المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٢٢ ، ص ٣١ ، هامش ٣) .

— H. Lammens , « la cité arabe de Taif » Imp. Cath. Bey. 1922 , P. 31 , Note 3.

الغابة ، فيبدو انهن يرتحن اكثر من الرجال ، فاذا مكثن في القرية طوال النهار ، نمن ايضا من حين لآخر واحيانا لفترة طويلة »[٢٣] .

و« القعود » عند الاعراب امر مشهور . كان يعتبر مسبّة فقط عند الذين حاولوا ان يخرجوا الاعراب عن كسلهم . ولشد ما كان يسوء محمدا هذا الكسل اياه ، فنرى في القرآن آيات عديدة تندد به وبالقعود ، ليس أقلها شهرة قول الاعراب : « اذهب انت وربك فقاتلا ، انا ها هنا قاعدون » (الآية) .

لكن هذا الكسل ليس عنصرا حضاريا عند الاقدمين وحسب .

في عام ١٨٨٣ كتب « بول لافارغ » (الذي أبّنه « لينين » بوصفه : « واحدا من اكثر الدعاة الماركسيين موهبة واشدهم عمقا ») كتابا بعنوان « حق المرء في الكسل » يقول فيه :

« انظروا الى ذلك الانسان البرّي الشهم الذي لم تستطع ارساليات التجارة وتجار الدين ان يفسدوه بعد بواسطة المسيحية والسفلس وعقيدة العمل . ثم انظروا بعد ذلك الى هؤلاء التعساء من عبيد الآلة » . (التعساء المشار اليهم هم عمال الصناعة الفرنسية المهووسون بجنون العمل) « هذا الجنون هو حب العمل ، التعلق المريض بالعمل . هذا التعلق الذي يذهب الى حد استنفاد القوى الحياتية لدى الفرد وسليلته »[٢٤] .

ويوم انتحر « لافارغ » عن سبعين عاما هو وزوجته « لارا » (ابنة كارل ماركس) ذكر في وصية انتحاره :

« انني اقتل نفسي وانا سليم الجسم والعقل قبل ان تشل هذه الشيخوخة اللعينة طاقتي وتحطم ارادتي ، بعد ان انتزعت مني شيئا

---

٢٣ ـ سالنز،المرجع المذكور ، ص ٦٦٣

٢٤) ـ بول لافارغ ، « الحق في الكسل » ماسبيرو ، ١٩٧٢ ، ص ١٢١

— Paul Lafargue , « Droit à la paresse » , Maspero , 1972 , P. 121.

فشيئا لذائذ الوجود ومباهجه وسلبتني قواي الجسدية والذهنية .. »[٢٥] .

اما ماركس نفسه ، فقد كان يعتبر العمل امرا غريبا عن طبيعة الانسان :

« ان الطابع الغريب للعمل يظهر بوضوح في ان الانسان يتجنب العمل كما يتجنب الطاعون عندما يكون بمنأى عن وطأة الاضطرار الجسدي » .[٢٦] .

ماذا اذا لو كان الفقر والكسل اختيارين ثقافيين ؟ ماذا لو كانت **القيمة العليا عند البدو هي الحرية والحركة لا** الثروة المتراكمة ؟ ماذا لو كان الاكتفاء بالممتلكات الهزيلة مبدأ سياسيا وليس من حتميات الاقتصاد ؟ فالعرب الجياع ليسوا على الارجح تجار مكة واهل المدينة والطائف وخيبر .. فهؤلاء الحضر لم يكونوا « جياعا » حتى بمعيار المؤلف . يقال ـ ولا ندري مبلغ المبالغة ـ ان محمدا لما فتح خيبر وزع مخزونها « بين قرابته وبين انسبائه وبين رجال المسلمين ونساء اعطاهم منها . فقسم لفاطمة ابنته مئتي وسق (والوسق ستون صاعا او حمل بعير) ولعلي بن ابي طالب مئة وسق ولاسامة بن زيد مئتي وسق وخمسين وسقا من نوى ، ولعائشة أم المؤمنين مئتي وسق » الخ . ويتابع ابن هشام فيعدد بين ثلاثين واربعين اسما مما أصابهم توزيع الغنيمة فكانت حصصهم تتراوح بين ٣٠ و٢٥٠ حمل بعير من « قمح وشعير وتمر ونوى وغير ذلك »[٢٧] . اما عرب المدينة فقد تكون ثروة بني قريظة نموذجا لها :

« أمر رسول الله صلعم بجمع امتعتهم وما وجد في حصونهم .. فوجد فيها

---

٢٥) ـ بول لافارغ ، نفس المرجع ، ص ١٢٢

٢٦) ـ كارل ماركس ، « نقد الاقتصاد السياسي » باريس ، سلسلة ١٠/١٨ ، ص ١٥٥

Karl Marx , « Critique de l'économie politique » , Paris , coll. 10 / 18 , P. 155.

٢٧) ـ ابن هشام « السيرة .. » ٣/٣٦٥ ـ ٣٦٧

١٥٠٠ سيف و٣٠٠ درع و١٥٠٠ ترس وجحفة .[٢٨] وأخرجوا أثاثا كثيرا وآنية كثيرة ووجدوا خمرا وجرارا وسكرا فهريق ذلك كله ولم يخمس ووجدوا من الجمال والنواضح عدة ، ومن الماشية ، فجمع هذا كله » .[٢٩] .

أما ثروة اهل مكة فقد يجري الحديث عنها بلا حرج . وأما الطائف فقد كانت تعطي « أهم المنتوجات بما فيها الاثمار التي تنبت في بلاد الشام (رمز الخصب عند العرب) . من بين هذه الأثمار نخص بالذكر الكرمة والزيتون والموز والتين والخوخ والسفرجل والرمان والبطيخ .. وان هذه المنتوجات جميعا كانت تصدَّر لأسواق الحجاز » . وان هناك « آبارا وخزانات مياه وقنوات ري وسدودا أقيمت على منافذ الوديان لتحافظ على نضارة هذه الجنائن » . وينقل لامنس عن مخطوطة العجيمي (أهدى اللطائف في اخبار الطائف) ان الاعراب كانوا عشية الهجرة يصفون منطقة الطائف بأنها « شامية الهواء باردة الماء » وان قناعتهم مبنية على ان الشام والطائف تنتجان نفس المنتوجات : « ومما يوضح صحة نقلها من الشام مشابهة الموافقة في بردها وفاكهتها وبقلها » .[٣٠] .

والسؤال الذي نود ان نصل اليه من وراء هذا الوصف : اذا كان الاعراب هم الجياع فلماذا لم يجدوا وسيلة للاستيلاء على جنائن الحضر التي هي على مقربة منهم ؟ اذا كان هناك من غزو بسبب الجوع ، فالاحرى بالاعراب ان لا يغزوا بعضهم بعضا ، وكلهم أجوع من الآخر ، بل الحس السليم يجعل الجنائن العدنية في الطائف والمدينة هدفا أولا لغزو

---

٢٨) ـ لم يستعلمها هؤلاء العرب المتحضرون في حربهم مع محمد . استسلموا كما هو معروف دون قتال ، وكانت النتيجة كما يعلم القارىء .

٢٩) ـ الواقدي « كتاب المغازي » ، تحقيق مرسدن جونس ، منشورات جامعة اكسفورد لندن ، ١٩٦٦ ، الجزء الثاني ص ٥١٠

٣٠) ـ لامنس ، « حاضرة الطائف عشية الهجرة » ، منشورات المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٢٢ ، ص ٢٩ ـ ٣٣ ـ ٤٧

الجياع . الأمر الذي لم يحصل على ما يبدو . ازاء حوائط الطائف وحدائقها الغناء كان الاعراب يكتفون ـ على ذمة ابن الفقيه ـ بالاعراب عن تقديرهم لحيلة قيس : « لله در قيس (جدّ ثقيف ، القبيلة الرئيسية في الطائف) ، بأي عش وضع أفرخه »(٣١) . ويبدو ان السؤال الذي طرحناه قد ورد على ذهن الاب لامنس . فهو يورد ما قد يصح جوابا عليه : « ان البدوي لا يضع ذهنه موضع التعذيب بأن يتخيل مثال النعيم الارضي او مثال الوجود السعيد الذي لا تشوبه شائبة هم . انه يفكر في البعير الذي يرعى بحرية في أرض الحمى . يكفي لهذا الحيوان ان ينحني ليقضم الكلأ القاسي ـ لكن اللذيذ ـ الذي يغطي الارض ، بينما تتدلى فوق رأسه اوراق شجر الطلح(٣٢) التي تغص بها اغصانها الشوكية . وتلك هي اللوحة التي يرسمها القرآن عندما اراد التطرق الى مفهوم الوفرة في هذا العالم : « أكلوا من فوقهم ومن تحتهم » (المائدة ، ٦٦) : فوقهم اوراق الشجر وتحت أرجلهم منتوجات الفلاة الصحراوية » (نفس المرجع ص ٤٦) .

ثم ان الاعراب لم يكونوا بحاجة ماسة لغزو الحضر من أجل ثرواتهم . فالواقع انهم ما كانوا يكنون لهؤلاء ولثرواتهم الا الازدراء . فضلا عن انهم ما كانوا يفتقدون ، هم الاخرين ، الى « ثروات » : « قالوا : وانتهى رسول الله الى الجعرانة والسبي والغنائم بها محبوسة . وكان السبي ستة آلاف وكانت الابل اربعة وعشرين الف بعير وكانت الغنم لا يدرى عددها ، قالوا اربعين الفا وأقل وأكثر .. »(٣٣) وفي غزوة بني المصطلق يذكر رودنسون هنا (ص ٢٣٠) ان محمدا غنم « ٢٠٠٠ من الابل و٥٠٠٠ من صغار

---

٣١) ـ لامنس ، « الطائف .. » ص ٤٦

٣٢) ـ والطلح « شجرة حجازية » منابتها بطون الاودية .. طويلة لها ظل يستظل به الناس والابل ، ولها اغصان طوال عظام تنادي السماء من طولها .. ولها ساق عظيمة لا تلتقي عليه يدا الرجل ، تأكل منها الابل أكلا كثيرا .. وهي اعظم العضاه ، واكثره ورقا واشده خضرة .. وليس في العضاه اكثر صمغا منه ولا اضخم . واحدته طلحة وبها سمي الرجل .. » (لسان العرب) .

٣٣) ـ الواقدي ، « المغازي .. » ص ٩٤٣ ، في معرض الحديث عما غنم من الهوازن .

http://www.al-maktabeh.com

الماشية ، فضلا عن ٢٠٠ امرأة » أو « وقدم بالغنم ، خمسين ومائة بعير والشاة وهي ثلاثة آلاف شاة ، فلما قدمنا خمّسه رسول الله صلعم ثم فض على اصحابه ما تبقى » (الواقدي ٢/٥٣٤ ، ذكر غزوة القرطاء) . والقرطاء بطن (مجرد بطن) من بني بكر . كيف يجوع بطن من قبيلة وله هذا العدد من المواشي ؟

من الأرجح اذن ـ والله أعلم ـ ان الاعراب لم يكونوا جياعا . ولكن اذا كان ذلك كذلك ، فلماذا كانوا يتغازون ويتحاربون ؟ واذا لم تكن اسباب الحرب اقتصادية ، فما عساها تكون ؟

الباب الثاني :الدين و « تنظيم الحياة الاجتماعية»

« الدِّين المصدر ، والدَّين الاسم » (لسان العرب) .

يقرر رودنسون « ان الدين لم يكن يستأثر باهتمام البدو الا قليلا » (ص ٣٦) مضيفا ـ حتى لا يكون الحكم قاطعا ـ « على ما يبدو » . ثم يؤكد بعد صفحتين « ان الدين لم يكن يلعب اي دور على الاطلاق في تكوين المثال الخلقي عندهم » (البدو) وان « جميع تلك المثل ، تلك القوى المنظمة للحياة الاجتماعية والشخصية لم تكن تستعين بالعالم الآخر L'Au delà ادنى استعانة ، بل كانت تؤول كلها للانسان » (ص ٣٨) . غير انه يقول ايضا ان البدو « كانوا يعتقدون ان الارض مأهولة بالجن . والجن لا يقعون في الغالب تحت الانظار . لكنهم قد يظهرون احيانا بأشكال حيوانية . كما كان البدو يعتقدون ان للموتى وجودا من الدرجة الثانية وانهم بمثابة اطياف واشباح فكان العرب يقدمون لهم القرابين ويقيمون على قبورهم نصبا وأكواما من الحجارة . وكانوا يعتقدون ان بعض الاشجار وبعض الصخور (لا سيما النيازك والصخور التي يقترب مظهرها من الشكل البشري) مسكونة بالارواح والالهة . وان بعض الالهة يقيم في السماء ، بل هو من الكواكب ، وان البعض الاخر كناية عن حكماء غابرين جرى تأليههم . ثم ان لائحة هذه الكائنات الالهية ، لا سيما

الاهمية المولاة لكل منها ، تختلف من قبيلة الى اخرى » .. (ص ٣٦). لكن هذا كله لم يكن يستأثر باهتمامهم الا قليلا . فضلا عن انه لا يشكل دينا . والمؤلف ، في ذلك ، يستعيد رأي كثيرين ممن سبقوه ، نخص بالذكر منهم القس مونتغمري وات ، الذي رأى بدوره ، « ان الدين الوثني القديم لم يكن يتمتع نسبيا في ايام محمد بأي نفوذ » وان البدو « على ما يبدو ، لم يكونوا يؤمنون بها (آلهة الوثنيين) ، ولعل مرد ذلك الى ان هذه الالهة كانت آلهة جماعات زراعية »[٣٤] .

في هذه الحال يحق للمرء ان يتساءل عما هو الدين اصلا . وعما اذا كانت « القوى المنظمة للحياة الاجتماعية والشخصية » لا تستعين ـ فعلا ـ بالعالم الاخر ادنى استعانة .

سندَّعي اذن ان هذه البديهية (الثانية) التي يسوقها المؤلف دون ان يتوقف عندها ، ليست من البداهة في شيء .

صلة العرب بالجن قبل الاسلام (وايضا بعده) لا تقتصر على الاعتقاد بان الارض مأهولة بهم ، وانهم لايقعون تحت الابصار الا احيانا ، عندما يتخذون اشكالا حيوانية .. والسلام . كما ان صلة البدو بأمواتهم لا تقتصر على ان لهؤلاء الموتى وجودا « من الدرجة الثانية » .. وكفى . لكننا ننبه منذ الان الى ان **الاستهانة بدور هذه المعتقدات « في تنظيم الحياة الاجتماعية »** جزء لا يتجزأ من المنهج الذي نحاول استخراج عناصره . ولسوف نرى كيف يؤدي الى فهم معين لكل بنية المجتمع وبالتالي للظاهرة المحمدية .

---

٣٤) ـ مونتغمري وات « محمد في مكة » بايو ، باريس ، ١٩٥٨ ، ص ٤٧

— W. M. Watt , « Mahomet à la mecque » Payot , Paris , 1958 , P. 47 .

يشيد رودنسون في تقديمه لكتاب وات بمنهج المؤلف وموضوعيته. ويختم تقديمه بالحكم التالي : « في هذا المجتمع (مجتمع الدعوة المحمدية) تحتل علاقات الانتاج واعادة التوزيع مكانا في الصدارة . لقد عالج وات موضوعه بصورة علمية صارمة . واذا كان ذلك من افضل تعريفات الموقف الماركسي ، كما يعتقد كاتب هذه السطور (رودنسون) فاننا نقول ان وات ماركسي في كتابه هذا » . نرجىء التعليق الى مكان آخر .

أ ـ في الجن و« دين الخوافي » :

في فصل بعنوان « تسخير عالم الارواح » يقول جواد علي « ان للعالم الخفي ، واقصد به عالم الارواح وكل ما لا تراه العين ويدركه الحس من قوى طيبة وخبيثة ، **اثرا خطيرا** في عقائد اهل الجاهلية وفي عقائد الشعوب القديمة وفي انفس كثير من الناس حتى اليوم . اذ يشغل ذلك العالم في الواقع جزءا خطيرا من الدين ومن حياة الناس عامة .. وان بدا لنا انه شيء لا علاقة له بالدين . فنحن حين نبحث في موضوع العقيدة والدين عند اهل الجاهلية لا نتحدث بالطبع عن العقيدة والدين بالنسبة لمعتقداتنا .. وانما نتحدث عن رأي أناس.. **كانت الارواح في نظرها اكثر اثرا في حياة الفرد من اثر الالهة فيه** »(٣٥) .

ماذا نحصِّل من كل هذا الركام من الاخبار التي جمعها « المفصل .. » ؟ امورا من قبيل التالي : ما ذكره الجاحظ من ان « الاعراب تجعل **الخوافي** والمستجنات جنسين : جنّ وحن .والخوافي هي الأرواح لأنها لا ترى . والجن قوم مستترون ، وكلمة جنون من هذا الاصل ...وان ابن عباس (رضي الله عنه) يحدث عن ان الكلاب جن : « فان كان عندكم طعام فالقوا لهن ، فان لهن انفسا ، **اي تصيب بأعينها** » . وان الجن طبقات « فان سكن الجني مع الناس قالوا عامر ، وان كان ممن يعرض للصبيان فهو ارواح ، وان خبث احدهم وتعرّم فهو شيطان ، فاذا زاد على ذلك فهو مارد ، فان زاد في القوة فهو عفريت . فان طهر الجني ونظف ونقي وصار خيرا كله فهو ملك » (نقلا عن الحيوان للجاحظ) .

---

٣٥) ـ جواد علي « المفصل » . المجلد السادس ص ٧٠٥ ـ ٧٥٥ . ليس الاستشهاد بجواد علي الا من قبيل المعلومات . فالمفصل .. عبارة عن كشكولٌ عظيم (يناهز الثمانية الاف صفحة) يجمع اخبار العرب قبل الاسلام ، دون منهج صريح ، من بطون سائر الكتب التي تناولت هذا الموضوع ، على اختلاف آراء اصحابها ، واحيانا على تناقض هذه الاراء . وربما كانت هذه فضيلة الكتاب الاساسية .

وان « الايمان بالجن لعب عند بعض الجاهليين دورا فاق الدور الذي لعبته الالهة في مخيلتهم فنسبوا لها اعمالا لم ينسبوها الى الارباب ، وتقربوا اليها لاسترضائها اكثر من تقربهم الى الالهة . فهي عناصر مخيفة تؤذي من يؤذيها وتلحق به الاذى والامراض . ولذلك كان استرضاؤها لازما لأمن تلك الافات . **وهذه العقيدة جعلت الجن في الواقع آلهة** ، بل اكثر سلطة ونفوذا منها ، ولا زال اثر هذه العقيدة باقيا في نفوس الناس حتى هذه الايام » ، رغم « تقليل أهمية عمل الجن على الانسان في الاسلام » .

وان « في القرآن ان قريشا جعلت **بين الله وبين الجنة نسبا** : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا » (الصافات١٥٨) ، « **وجعلوا لله شركاء الجن** وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون » (الانعام ١٠٠) ، بل و« قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم ، **بل كانوا يعبدون الجن** ، اكثرهم بهم مؤمنون » (سبأ ٤١) . (والبنين والبنات الذين تذكرهم الاية هم حصيلة زواج الله نفسه ببنات سراة الجن ، كما يفسر الطبري) .

وانه ليس لدى المفسرين او اهل الاخبار علم واضح عن كيفية اعتقاد بعض العرب بألوهية الجن وبمصاهرتها للالهة او الاله .. ولا بد ان تكون لها **اسطورة قديمة يظهر انها ماتت قبل الاسلام** .

وان الجن « تتألف من عشائر وقبائل ، تربط بينها رابطة القربى وصلة الرحم . فهي كعشائر وقبائل جزيرة العرب ، تتقاتل فيما بينها ويغزو بعضها بعضا . وهي في حياتها تحيا على شكل نظام حياة الجاهليين .. واذا اعتدى معتد على جان انتقمت قبيلته كلها من المعتدي او المعتدين .. وبين قبائل الجن عصبية شديدة ، وهي تراعي حرمة الجوار ، وتحفظ الذمم وتعقد الاحلاف . فنحن امام **حياة جاهلية مستترة غير منظورة هي حياة جن جاهليين** » .

وفي الجن اهل حضر ، وفيهم المتنقلة وهم « اعراب الجن » ولهم سادة ورؤساء وعظماء كالشنقناق والشيصبان . ودحرش ابو قبيلة من

الجن . وان الجاهليين « عقدوا احلافا مع الجن » وان « حروبا تنشأ بينهم وبينهم » .

http://www.al-maktabeh.com

وينقل جواد علي عن « الازرقي » (اخبار مكة) خبر معركة جرت بين بني سهم والجن هذا نصها : « ان ابن امرأة من الجن اراد الحج في الجاهلية ، فخافت عليه امه من سفهاء قريش ، ولكنه ألح عليها بان تسمح له بالذهاب . فلما اكمل الطواف وصار ببعض دور بني سهم ، عرض له شاب منهم فقتله ، فثارت غبرة شديدة بمكة ، ومات من بني سهم خلق كثير قتلهم الجن انتقاما منهم لمقتل الجان . فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها ، فركبوا الجبال والشعاب بالتنيّة ، فما تركوا حية ولا عقربا ولا غطاية او خنفساء ولا شيئا من الهوام يدب على وجه الارض الا قتلوه ، حتى ضجت الجن ، فصاح صائحهم من على ابي قبيس يطلب وساطة قريش بينهم وبين بني سهم الذين قتلوا منهم اضعاف ما قتله الجن من بني سهم . فتوسطت قريش ، وانهي النزاع ، وتغلب بنو سهم على الجن » .

وان الجن تقول الشعر . وتنسب اليها اشعار كثيرة قالتها افتخاراً بعد قتلها لسادة بارزين في الجاهلية :

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده

والبيت المشهور :

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر

انما قالته الجن عندما خنقت حرب بن امية (جد الخليفة معاوية بن ابي سفيان) . واستهوت الجن طالب بن ابي طالب ، فلم يعثر له اهله على اثر . واستهوت سنان بن حارثة ليستفحلوه فمات بينهم .. الخ .

وان الجاهليين لم يكونوا يعتبرون انفسهم متحكمين حتى في الارض او الامكنة . فالوديان والبوادي ، والاماكن المقفرة والمظلمة والمقابر وباطن الارض ، بل امكنة « من اخصب بلاد العرب » ، واكثرها واطيبها كلها

« مواطن للجن ومساكن لها » حتى انها « تسكن كل موضع ومكان ، حتى بيوت الناس لا تخلو منها ، بل حتى البحار والسماء » .

لذلك كان على الجاهليين ان يلتمسوا المعذرة والاذن من الجن في حلهم وترحالهم حتى لا يثيروا عليهم غضب جنيّ نزق او سريع الانفعال وذلك بأن يقول احدهم مثلا : « اعوذ بأعز اهل هذا المكان » او « اني اعوذ بكبير هذا الوادي » والى ذلك اشار القرآن : « وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا » (الجن ، ٦) .

هذا ويعتمد جواد علي في اخباره هذه على الاصفهاني والطبري والجاحظ والازرقي وابن الكلبي والسيوطي الى اخر السلسلة ، فضلا عن القرآن والقواميس اللغوية الاساسية كتاج العروس ولسان العرب ، وهي بالطبع مصادر مشكوك في يقين اخبارها ـ شأنها شأن الكثير من التراث ـ لكنها على كل حال نفس المصادر التي يعتمد عليها رودنسون .

ريقول غوردفروا دومومبين نقلا عن الطبري والميداني والاصفهاني وفلهوزن .. ان العرب « كان عليهم دائما ان يحرصوا على عدم ازعاج الجن .. فاذا شرع العربي ببناء منزله او بمجرد نصب خيمته في الفلاة فانه قد يصطدم بجن : فيقوم اذن بتقديم أضحية .. وتنسب للجن احداث غير عادية او مشؤومة ، كما تنسب اليهم الاوبئة والامراض والعجز الجنسي لدى الرجال والعقم لدى النساء ، واختلال العقل وجنون العشق .. ويبدو ان الجن الذين يسكنون المقابر هم بمثابة الملازمين للموتى .. وقد احتفظت العقيدة الاسلامية بالفكرة القائلة ان لكل انسان قرينا من الجن .. واذا اتصل الجن بالكاهن فهو انما يفعل ذلك بما هو قرين له ، فينقل له اسرار الارض والسماء »[٣٦] .

---

٣٦) ـ موريس غودفروا ـ دوموبين « محمد » منشورات البن ميشيل ، باريس ١٩٦٩ ص ٢٣ ـ ٣٥ .

— M. Gaudefroy-Demombynes , « Mahomet » , Albin Michel , Paris , 1969 , P. = 33 - 35 .

لا يستطيع المرء ان يجزم بيسر ، اذن ، ان اللجوء للغيب ، للعالم الاخر لم يكن من جملة الامور التي « تنظم الحياة الاجتماعية والشخصية » لدى البدو . حتى لو فهمنا من كلمة Au delà معناها الحرفي : عالم يقع ما وراء هذا العالم ، فليس بالضرورة ان يكون « العالم الاخر » هو ذلك العالم التي تصوره الديانات التوحيدية . فالجاهليون ـ على ما يبدو ـ لديهم « عالم آخر » خاص بهم . وهذا « العالم الاخر » عالم « الخوافي » كما يقول الجاحظ ، او الغيب » (كما نقترح ان تترجم Au delà) يبدو انه يلعب دورا لا يستهان به في تنظيم حياتهم الاجتماعية او في تنظيم وجه من اوجه هذه الحياة .

ولكن ما معنى ان يكون الغائب ، المستور ، « الخوافي » (من جن وأرواح وآلهة) منظما لهذه الحياة ؟ أيكون اختلافنا مع المؤلف على لفظة ؟ لا نعتقد .

ب ـ في دين الاباء الاولين :

في القرآن ترد كلمة « أب » ومنوعاتها ، لا سيما « الاباء » (أباؤنا ـ آباؤكم) اكثر من مئة مرة . في معظم المرات يتضح ان دين التوحيد ـ الاسلام الذي انتصر مع محمد ، ولكن ايضا جميع محاولاته الماضية التي اخفقت ـ يخوض نضالا لا هوادة فيه ضد « دين الاباء » . وفي معظم هذا المعظم نجد **مقاومة لا هوادة فيها من قبل الجاهليين واسلافهم الاولين ضد ان يكون الرسل المبشرون بالدين التوحيدي بشرا مثلهم** . عجيب أمر هذه المقاومة : فهي من فرط حدتها تكاد تشكل محورا يخترق القرآن من بدايته الى نهايته . لسان حال الجاهليين وشعارهم : « انّا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون » (الزخرف ـ ٢٢) . كيفما اتجه محمد او توجه ، كان الجاهليون يجابهونه بهذا الشعار ـ الحجة : دين الاباء

= وهو لا يقاسم وات ورودنسون رأيهما حول الدين في الجاهلية . بل يرى : « ان نشأة الاسلام ونجاحه لا يمكن ان يفهما الا اذا اعيد وضعهما ضمن السياق العام للظروف الاجتماعية فضلا عن التطور الديني في شبه الجزيرة العربية في مستهل القرن السابع م » (ص ٣٢) .

الاولين . فاذا قال لهم « اتبعوا ما انزل الله » كان جوابهم الجاهز « بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا » (البقرة ١٧٠) . او قال لهم « تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول » ، قالوا « حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (المائدة ١٠٤) . وليست المسألة وقفا على محمد . فقد كان هذا شأن الاولين منذ ان كانت الرسل ـ البشر ترسل اليهم . عندما قال ابراهيم « لأبيه وقومه » ، « ما هذه التماثيل التي انتم عليها عاكفون » ؟ قالوا : « وجدنا آباءنا لها عابدين » (الانبياء ٥٤) ومعروف ما كان مصير ابراهيم وموقف قومه منه : الحكم عليه بالاعدام حرقا .

ولما احتج موسى على اتهامه من قبل قوم فرعون ، فقال « أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا ولا يفلح الساحرون » قالوا بما يشبه الاحتجاج الصارخ : « أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه أباءنا وتكون لكما الكبرياء في الارض ؟ »(يونس ٧٨) [٣٧]. ويعجب القرآن من تبرير الاولين لكل ما يفعلونه بما في ذلك « الفاحشة » باسم دين الاباء : « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا » (الاعراف ٢٨) او « بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء ٧٤) . وتتردد الايات بنفس الصيغة تقريبا في سور شتى ، بل في السورة الواحدة اكثر من مرة . حتى ينتهي الامر الى استخلاص عمومية هذه « الظاهرة » وشموليتها فيقول : « ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (الزخرف ٢٣) . ورغم مجادلة النبي لهم بالتي هي احسن ، وقوله « او لو جئتكم بأهدى مما وجدتم اباءكم ؟ » تظل فجاجة الرد على حالها : « انا بما ارسلتم به كافرون » (الزخرف ٢٤ ـ ٢٥) . فالقرآن لايخفي صيغة الاستهجان ، بل الاستنكار ، التي يستعملها هؤلاء المتمسكون بدين آبائهم الأولين ، عندما يطلب اليهم ان يتخلوا عنه : « أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا ؟ » (ابراهيم ١١)

---

٣٧) ـ نرجو ان تظل في ذهن القارىء حجة « الكبرياء » هذه . فسوف يكون لها دلالة هامة فيما بعد .

الخ .. وفي بعض الأحيان لم يكن القرآن يجد مقياسا « لذكر الله » أفضل « من ذكر الآباء » : فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او أشد ذكرا » (البقرة ٢٠٠). لكنه في معظم الاحيان يتشدد حيال هذا الذكر :« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم أولياء » (التوبة ٢٣) . « لقد كنتم انتم وآباؤكم في ضلال مبين » (الانبياء ٥٤) « أتجادلونني في أسماء سميتموها انتم وآباؤكم » (الاعراف ٧١) الخ..

ويبدو ان المحاولة الوحيدة لحل الخلاف ، بالتي هي أحسن ، بين النبي محمد واشراف مكة ، قد فشلت بناء على تمسك هؤلاء بدين آبائهم . اذ يروي ابن هشام فيقول : « قال ابو طالب (وهو على فراش الموت) : يا ابن اخي ، هؤلاء اشراف قومك قد اجتمعوا لك ليعطوك وليأخذوا منك . قال رسول الله صلعم : نعم . كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم . قال ابو جهل : نعم ، وأبيك . وعشر كلمات . قال : تقولون لا اله الا الله ، وتخلعون ما تعبدون من دونه . قال : فصفقوا بأيديهم ثم قالوا : أتريد يا محمد ان تجعل الآلهة الها واحدا . ان امرك لعجب . ثم قال بعضهم لبعض : انه والله ما هذا الرجل بمعطيكم شيئا مما تريدون ، فانطلقوا على دين آبائكم حتى يحكم الله بينكم وبينه . ثم تفرقوا . (ابن هشام ٢/ ٥٩) .

كيف نفسر هذه الممانعة الشديدة لتخلي القوم عن دين آبائهم ؟ ليس الجواب عسيرا . يكفي ان نتابع اتجاه الاصبع ، لا ان نركز نظرنا عليه بالذات .

ثمة آية تتردد اصداؤها في القرآن : « يا حسرة على العباد ، ما يأتيهم من رسول الا كانوا به يستهزئون » (يس ، ٣٠) . في كل مرة اشار فيها الكتاب الى الممانعة المذكورة ، كان السبب حاضرا هو الاخر . منذ ان ارسلت الرسل الى الغابرين من قوم نوح وعاد وثمود ، كان الناس يكذبون بهؤلاء الرسل ويستهزئون بهم ، والحجة التي تتكرر دائما على لسانهم هي تلك اللازمة : « ان انتم الا بشر مثلنا » (ابراهيم ١١) . والتفاصيل ـ

رغم لزومها ـ لا تضيف شيئا ولا تنقص شيئا من هذه الحجة : عندما ارسل نوح الى قومه قال يا قوم اعبدوا الله .. الخ .. « قال الملأ الذين كفروا .. ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم » (المؤمنون، ٢٤) . (ونرجـو ان يظل هذا « التفضل » في ذهن القارىء لما بعد) . وتتكرر الحجة نفسها ، في نفس السورة (هل عن عبث ؟) : « وقال الملأ من قومه .. ما هذا الا بشر مثلكم ، يأكل مما تأكلون منه ، ويشرب مما تشربون . ولئن أطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون » (المؤمنون ٣٣ ـ ٣٤) . في سورة اخرى ، نجد نوحا نفسه مناقشا . والنقاش يتناول ذريعة قومه اياها : « قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين . قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين .. اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم » (الاعراف ٦٠ ـ ٦٣) . ثم يأتي دور هود الذي أرسل الى قوم عاد . نفس الحكاية : « قال الملأ الذين كفروا من قومه انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين . قال يا قوم ليس بي سفاهة . ولكني رسول من رب العالمين . أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ؟ »(الاعراف٦٦-٦٩) ونجد اللازمة اياها في تكذيب قوم لوط له : « وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم ... انهم اناس يتطهرون » (الاعراف ٨٢) ، (والتطهر : التنزه عن الاثم ، والترفع عما لا يحل . فنرجو اذن من القارىء ان يضيف التطهر الى التفضل والتكبر ، لما بعد) .

بعد هؤلاء الاولين الذين كذبوا جميعا بالرسل اما لأنهم « بشر » او « رجال » او « أناس » يقول القرآن الكريم : « ثم أنشأنا من بعدهم قرونا آخرين .. ثم ارسلنا رسلنا تترى كلما جاء أمة رسولها كذبوه . فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث » (المؤمنون ٤٢ ـ ٤٤) . الى ان ارسل موسى : « ثم ارسلنا موسى واخاه هارون .. » نفس النتيجة .. التكذيب ، التسفيه ، .. ونفس الحجة : كونهما بشرين : « فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا .. فكذبوهما» (المؤمنون ٤٧-٤٨). ومن حيث الممانعة لم يشذ

http://www.al-maktabeh.com

محمد عن القاعدة : « واذ تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا الا رجل ، يريد ان يصدكم عما كان يعبد آباؤكم » (سبأ ٤٣) ، « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق » (الفرقان ٧) وفي القرآن عشرات الايات بهذا المعنى : « وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء » ... (الانعام ٩١) . «فقالوا أبشر يهدوننا ، فكفروا وتولوا » (التغابن ٦)«قالوا أبعث الله بشرا رسولا ؟ » (الاسراء ٩٤) ولهجة الاستنكار ليس خافية « فقالوا أبشرا منا واحدا نتبعه انا اذا لفي ضلال وسعر » (القمر ٢٤) الخ ...[٣٨] .

لماذا لم تكن شعوب ما قبل التوحيد تؤمن بالبشر ؟ بالبشر الاحياء ؟ لماذا هذا الاصرار على عدم الايمان الا بالاباء الاولين والاجداد ؟ أي على الايمان بالاموات وحدهم ؟

ج ـ الدين : دَيْن الوجود بأسره :

في « أصل الاخلاق وفصلها » يتحدث نيتشه عن الاباء الاولين ، فيقول : « ان علاقة الحق الخاص بين المدين والدائن ، تلك العلاقة التي اطلنا الحديث عنها ، قد ادخلت مرة اخرى ، وبصورة غريبة جدا وقابلة للنقاش من الوجهة التاريخية ، في تفسير بعض العلاقات التي قد تكون أشد العلاقات استعصاء على مداركنا ، نحن البشر المعاصرين : انها قضية العلاقة بين الاجيال الحالية والاجيال التي سبقتها . في صلب الرابطة الأولى التي نشأت بين بشر ينتمون الى نفس العرق ـ ونحن نتكلم عن العصور البدائية ـ كان الجيل الذي على قيد الحياة يعترف دائما للاجيال السابقة ، وخاصة السحيقة منها ، اي تلك التي أسست السلالة ، بان عليه واجبا قانونيا . عندئذ يسود الاعتقاد بان الجنس لم

٣٨) ـ لم يشذ عن قاعدة الاتهام بالكذب والسفاهة والضلال ، الا النبي يونس . لكن هذا النبي كان قد رفض رفضا قاطعا ان يكون نبيا . وهو لم يقبل الا تحت طائلة سجنه في بطن الحوت ، كما هو معلوم . ايكون ايمان اهل نينوى (وهم الوحيدون الذين صدقوا رسولهم) على صلة برفض الرجل للسلطة فأتته طائعة ؟

يستمر في بقائه الا بفضل التضحيات والانجازات التي قام بها الاباء الاولون وان الواجب يقضي بالوفاء تجاههم بالتضحيات والانجازات : فيصار الى الاعتراف بدَيْن لا تني أهميته تتعاظم . لان الاباء الاولين ، الذين ما زالوا احياء كأرواح قادرة ، ما فتئوا يهتمون بالسلالة ، وباعطائها من قوتهم مزايا جديدة وسلفات جديدة . كان ذلك يتم ، على الارجح ، بصورة مجانية . ولكن لم يكن ثمة وجود لأي شيء مجاني في تلك العصور البربرية و« الفقيرة النفس » . فما الذي كان يقدم لهم بالمقابل ؟ اضحيات (اتخذت في بادىء الامر شكل الاغذية بمعناها البدائي) أعياد ومهرجانات وبيوت للصلاة وشعائر تقديس وتبجيل ، وشيء من الطاعة قبل كل شيء ..[٣٩] .

ويضيف نيتشه : « ان الشعور بالدين تجاه الالوهية لم يـنِ يتعاظم عبر آلاف السنين . وذلك ، دائما ، بنفس النسبة التي تعاظمت بها ونمت فكرة الله والشعور بالالوهية على الارض . ان كل تاريخ الصراعات والانتصارات والتسويات والاندماجات العرقية ، كل ما سبق التصنيف النهائي للعناصر الشعبية في كل تركيبة كبيرة للسلالات ، يجد انعكاسه في خضم احساب الالهة وانسابها ، في اساطير المعارك والانتصارات والمصالحات التي جرت بين هؤلاء الالهة . ان السير نحو الدولة الشاملة الواحدة هو على الدوام سير نحو شمولية الالهي ايضا . والاستبداد باخضاعه للفئة النبيلة المستقلة ، يمهد الطريق نحو مذهب توحيدي ما » (نفس المرجع ص ٨٦ من الترجمة العربية) .

الدَيْن بالوجود للاباء الاولين يحاول نيتشه ان يجد صداه في تضاعيف اللغة . فيشير الى الاصل المشترك لكلمتي « ادانة » و« دين » اللتين يعبر عنهما بالالمانية بلفظة واحدة Schuld . فاللفظة المذكورة تعني من ناحية :

---

٣٩) ـ ف. نيتشه ، « اصل الاخلاق وفصلها » (الترجمة العربية ، ص ٨٣) .
— F. Nietzsche , « Généologie de la morale » , Trad. Henri Albert , Gallimard , Paris 1975., P. 127.

الذنب او الشعور به وهذا مفهوم اخلاقي ، كما تعني من ناحية اخرى : الدَّيْن بمعنى الوجوب او الموجبات . يقول الرجل : « هل اشتبه الباحثون في اصل الاخلاق مجرد اشتباه ، ولو في الحلم ، ان المفهوم الاخلاقي الاساسي « الذنب » ، مثلا ، يستمد اصله من الفكرة المادية البحتة ، الدين ؟ »[٤٠] .

ما لم يجد له نيتشه في حفريات اللغة الالمانية ـ وهي ذات طبقات حديثة التكوين ـ الا تطابقا تقريبيا ، قد يجد له آخر في لغة بعيدة الغور تطابقا واضحا . انه التطابق ، في العربية ، بين الدِّين والدَّيْن .

فالدين هو المصدر والدُّيْن هو الاسم ، كما يقول ابن منظور . يقال تدين الرجل اذا استدان (الديون) ، ولكن يقال تدين اذا دان بكذا ديانة فهو اذن دين ومتدين . ودينت الرجل تديينا ، اذا وكلته الى دينه .

ورجل دائن ومدين ومديون ومدان : عليه الدَّيْن .

ولكن المدين هو العبد ، والمدينة هي الامة المملوكة « أذلهما العمل » « وقوله تعالى اننا لمدينون اي مملوكون » (ابن منظور) . ناهيك بان المدان ، اي الذي عليه الديْن ، هو المحكوم عليه ايضا بأنه مذنب (تذكيرا بنيتشه) .

وادان الرجل اذا صار له دَيْن على الناس . وادانه اذا حكم عليه بالذنب (تمهيدا لتحويله الى مدين اي الى عبد) اي تمهيدا لتملكه) .

ودان واستدان وأدان : اذا اخذ الدَّين واقترض . ولكن دان نفسه اذا اذلها واستعبدها ، ومنه الحديث النبوي الشريف « الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والاحمق من اتبع هواه » .

---

٤٠) ـ نفس المرجع ص ٨٤ . لما لم يكن في الفرنسية لفظة واحدة يشترك فيها المفهومان اضطر المترجم الفرنسي للتعليق : « يستخدم نيتشه كلمة « Schuld » التي تعني « الذنب » (او الادانة) والدين او الواجب » . (ص ٨٤) ولكن الا توجد لفظة اخرى تحمل صلة مشتركة بين المفهومين ؟ أليس الدائن والديان Le créancier هو نفس الديان (الخالق او الاله) Le créateur من حيث الاصل المشترك créer؟ .

ودانه دينا اي جازاه وحاسبه . ومنها يوم الدين : يوم الحساب . ومنها الديّان في صفة الله ، عزوجل . والدِّين الحساب . والدِّين الطاعة .

والجدير بالذكر ايضا ان « كل ما هو غائب دين . وكل شيء غير حاضر دين » .

والروح ـ كما هو معلوم ـ « وديعة » او دَيْن لله وضعها في اجسادنا الى اجل . فاذا جاء هذا الاجل اخذ الله وديعته ، فلا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون . كما يقال « رماه الله بدينه اي بالموت لأنه دين على كل أحد » . الدين بهذا المعنى هو دين تدين به الجماعة لآبائها الاولين. تدين لهم بوجودها وبمعنى هذا الوجود . ونذكر باننا نتحدث دائما عن دين الاولين . دين مجتمع ما قبل الدولة والتوحيد . ونسارع الى الجزم بأن الدين ، بهذا المعنى ، يلعب دورا اساسيا في « تنظيم الحياة الاجتماعية والشخصية » وان هذا الدور ـ وينبغي تسميته باسمه ـ دور سياسي بالدرجة الاولى . وهو عنصر من عناصر يتألف واياها على تنظيم هذه الحياة ، بحيث لا معنى لواحد منها بدون الاخر .

لكننا قبل ان نناقش هذه المسألة ، نود لو نستكمل العناصر المنهجية التي نحن بصدد استخراجها من الكتاب الذي بين أيدينا ، عسانا نناقشها معا دفعة واحدة .

الباب الثالث : الدين وبداهة تكونه نتيجة « العجز تجاه الطبيعة » .

اذا كان رودنسون قد قرر ان الدين « لم يكن يستأثر باهتمام البدو الا قليلا » وانه « لم يكن يلعب دورا في تكوين المثال الخلقي عندهم » ، فانه يتحدث عن الدين ، عموما فيجعله ، على ما يبدو ، انعكاسا في اذهان البشر لواقع ضعف قدراتهم وعجزهم تجاه ظواهر الطبيعة : « في عالم يبدو فيه للانسان مدى ضعف قدرته ، بل في عالم تنشأ فيه ـ رغم ازدياد هذه القدرة ـ ظروف تعيد خلق هذا الضعف لدى كل فرد ولدى الجميع ، نجد

انه اقرب الى طبيعة الامور ان يكون الادراك الاجمالي للعالم من طبيعة دينية : ان ما شعر به محمد ، شأنه شأن الكثيرين ، هو شعور بالارتهان تجاه ذلك السر الاخاذ الرهيب الذي يحيط به ، وقد تبلور هذا السر وتجلى عبر حضرة الهية هائلة الحضور » . (« محمد » ص ٢٦٩) . الجاهليون هم ، لم يؤخذوا بذلك السر الرهيب : اذ انهم قلما اهتموا بالامر . فالمقصود اذن بالدين هنا ، دين محمد ، دين التوحيد ، والمؤلف يرى انه « من الاقرب الى طبيعة الامور » ان يتولد هذا في ذهن انسان متأمل ، حين يقارن بين « ضعف قواه » وجبروت الطبيعة وسرها الأخاذ .

أ ـ في ان حلول القدرة الاجتماعية محل « العجز » لم يلغ الظاهرة الدينية :

فكرة بديهية ، نقول ، لان المؤلف يسلم تسليما بان التصور الديني للعالم « أقرب الى طبيعة الامور » . اقرب الى اي طبيعة ؟ والى طبيعة أية أمور ؟ ما هو المقياس الذي يقيس به المؤلف كون الامور طبيعية او غير طبيعية ؟ ليس هناك كما نرى ، سوى البداهة . ولولا الشعور بضرورة الرصانة لدى الباحث ، لقال رودنسون انه من البديهي ، او مما لا شك فيه ، ان يكون الادراك الديني للعالم نتيجة للقصور الذي يلمسه الانسان في قواه تجاه قوى الطبيعة . تفسير لا يفسر والحق يقال ، شيئا يذكر . لكنه عنصر في منهج بحث .

في فترة اقرب الينا من كتاب رودنسون ، يستعيد غودلييه نفس البديهية (التي لا تستعاد عبثا ولا صدفة ، كما نرى . فهي نتاج قرابة حميمة في منهج البحث لدى الرجلين) . يقول غودلييه : « نظرا لضعف النمو في تقنيات الانتاج عند الشعوب البدائية ، ورغم الفروقات الكبيرة على صعيد نمو مختلف انماط الانتاج لدى هذه الشعوب (قناصون ، صيادون ، جناة ، مزارعون) فان السيطرة التي يمارسها هؤلاء على الطبيعة تظل محدودة جدا . في هذه الشروط ، نجد ان الحيز الذي لا يخضع لسيطرة الانسان لا يمكن الا ان يبدو له، الا ان يتمثل تلقائيا في

وعيه ، بوصفه حيزا للقوى العليا . حيز ينبغي له في آن واحد ان يتصوره ، اي ان يفسره ، وان يتصالح معه ، اي ان يسيطر عليه بصورة غير مباشرة » .(٤١) .

كلا الاخوين واضح في تفسيره . لكن غودلييه اوضح من أخيه . فهو يصرح بان الفكر الديني ينعكس تلقائيا في الذهن ، بينما يذكر رودنسون ان ذلك اقرب الى طبيعة الامور . وبينما يحدد غودلييه ان « الضعف » هو ضعف النمو في تقنيات الانتاج ، يكتفي رودنسون بالقول انه ضعف في القدرة .

وكان الفكر العربـي ، في مستهل انفتاحه على حداثة الغرب ، قد عبر عن الفكرة البديهية نفسها عندمـا صاغها الزهاوي شعرا :

لمـا جهلت من الطبيعة امـرها   وأقمت نفسـك في مقـام معلـل
أثبـت ربّـا تبتغـي حـلا بـه   للمشكلات،فكان أكبر مشكل(٤٢)

لكن مثل هذا الكلام له خبيء . قد يكون معناه ـ بالفعل ـ ان ليست لنا عقول . وقد يكون معناه ان الفكر التاريخي ينسف نفسه بنفسه من حَيث لا يدري : اذ ان الفكر الديني يكون بموجب هذا الكلام ازليا ابديا . لان الانسان كان ولا يزال يشعر تجاه قوى الطبيعة بقصور ما ، ليس من الضروري ان يتضاءل مع « تقدم » تحكمه بها . بل يبدو انه يزداد قصورا على قصور ـ وهذا من شيم العلم ـ كلما وعى « مدى قدرته » ، اي

---

٤١) ـ موريس غودلييه « افق ومسارات ماركسية في الانتروبولوجيا » ماسبيرو ، ١٩٧٧ ، الجزء الثاني ص ٢٧٧ .

M. Gaudelier , « Horizon et trajets Marxistes en Anthropologie » . Maspero , Paris , 1977 , Vol. II , P. 227

٤٢) ـ « وكان الزهاوي عميد المتشككين في عصره ، ومما نشرته له « العصور » (مجلة الملحُدين في ذلك الوقت ، وكان يرئس تحريرها اسماعيل مظهر ، مترجم كتاب داروين « اصل الاجناس والانواع » » منذ ذلك الحين) ، قصيدته التي يقول فيها هذين البيتين » . (انظر محمد سيد كيلاني ، في تعقيبه على كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، القاهرة ، ١٩٦١ منشورات البابي الحلبي ، ص ١٠٦ من التعقيب) .

حدودها . بهذا المعنى ايضا يحق لبعض الشعوب ـ ومنها العرب ـ ان تعيش في الدهر لا في التاريخ . لكننا نؤجل هذه المسألة الان ، لنتسلح « بمراجع » (والفرنسيون يستعملون احيانا كلمة autorités اي السلطات ، للدلالة على هذه المراجع) قد تكون كلمتها مسموعة ـ في مثل هذا المجال ـ اكثر من كلمتنا .

ب ـ في ان العجز تجاه قوى الطبيعة لا يبرر العجز تجاه تنظيم المجتمع :

على صعيد التفسيرات البديهية التي من هذا النوع ، يصبح الاجتهاد الذي يناقش غوشيه[٤٣] من خلاله آراء غودلييه أمرا شيقا و .. مفيدا .

يقول غوشيه : « لنفترض ، كما يقال لنا ان حيز الاسباب الطبيعية المستترة (الخوافي) يتبين للانسان تلقائيا بوصفه حيز القوى المتفوقة عليه . ففي الطبيعة امور تتخطانا وتطغى علينا . وهي ذات ابعاد تسحقنا ، ولها وراءها اسباب لا تقع تحت مداركنا . حسنا . لكن ذلك لا يحيطنا علما بشيء كثير حول المفاصل الاساسية للرؤية لأمور هذا العالم » (ص ١٥) . كيف ذلك ، في رأي غوشيه ؟ سنصيغ هذا الرأي بلغتنا عبر بعض الاسئلة :

لماذا لا يخرج الانسان ، بعد ملاحظته لقصوره ودونيته تجاه تفوق الطبيعة ، بتسوية تؤدي به الى احتلال موقع معين ، تحتي ، في سلم تراتبي ، تحتل فيه قوى الطبيعة ، قواها الخفية ، موقعا رفيعا ، دون ان يؤدي ذلك الى « قطيعة جذرية » بين مختلف درجات القوى ؟

فالواقع ان « قوى » الانسان القديم ليست في درجة صفر . فهو ،

---

٤٣) ـ مارسيل غوشيه « دين المعنى وجذور الدولة » مجلة « ليبر » العدد الثاني ، بايو ، باريس ١٩٧٧ ، ص ٥ ـ ٤٣ .

— M. Gaucher « Dette du sens et racines de l'Etat » , Libre II, Payot , Paris , 1977 , P. 5 - 43 .

والحق يقال ، فعّال في الطبيعة، وان لم يكن فعالا كمايريد . أليس أقرب الى طبيعة الامور ايضا ان يكون فعله من نفس نوع فعل القوى الخفيـة ، مع اختلاف فقط في الدرجة ؟ لكننا نجد انه لا يقيم بين القوتين فصلا على مستوى الدرجة ، بل يفصل بين قواه والقوى الاخرى ، على مستوى النوع ، على مستوى طبيعة كل من القوتين . « فما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » تقتضي ان يلغي الانسان فعله وقواه ويجيرها الى قوة اخرى . رغم ان المرء هو الذي يشد الوتر بقوته ، ورغم علمه ان السهم ينطلق بفعل توتر الوتر ، يظل قتل الطريدة او العدو من شأن القوة الخفية (سواء كانت ساحرة او جنيا او ملائكة حاربت القرشيين في بدر فانهزموا ، ولم تحارب في أحد ..) وينجم عن هذا الفصل الجذري ، ان عالمنا هذا ، الذي نتحكم به بمقدار قوانا ، عالم ملحق ، مستتبع بعالم آخر لا يقع تحت حواسنا . هل هذا امر تلقائي ، بديهي ؟ ام هو مقصود ومشغول عليه اجتماعيا ؟ واضح ان الجواب الاول هو الجواب السهل . وان الثاني يحتاج الى تحليـل ربما كان عويصا . لكن هذا العوص هو الذي يجعل المسألة تفسر حتى الان ، وربما الى الابد ، بالوحي الذي يوحى .

ثم اننا اذا افترضنا ، جدلا ، من البديهي ان يعتقد الانسان القديم (ولكن الحديث ايضا) ان الاسباب والقوى الخفية هي التي تحكم وتتحكم بـالعـالم « الطبيعي » فـان افتـراض تحكمهـا « بـالعـالم الاجتماعي » ، عالم البشر ، امر ابعد عن البداهة بكثير . اذ اننا اذا سلمنا دون عناء كبير ، بأن الظاهرات الطبيعية التي لا نتحكم بها هي من شأن الغير ، الخفي ، فان المـرء لايسلم الا بمشقة بـان تنظيم الحياة الاجتماعية ، هو الاخر ، ينتمي تلقائيا وبديهيا الى حيز اخر غير البشر الذين يعيشون هذه الحياة ويتدبرون امرها . والحق ان الذي « اقرب الى طبيعة الامور » هو ان يكون البشر انفسهم هم المسؤولون عن تشريع علاقاتهم وقوننتها وتقييمها ، وعن نمط حضارتهم وثقافتهم .

قد يتفهم المرء ان ينسب البشر امور مجتمعهم (علاقاته ، ثقافته ..)

للغير عندما يكون في ظل دولة صارت من المنعة بمكان ، بحيث طغت على المجتمع وصارت اقوى منه . ولكن ما الذي يفسر نسبة امور المجتمع للغير في مجتمع لم تتحول فيه الدولة الى ذلك البعبع المفترس ؟ أليس أقرب الى طبيعة الامور ان تكون العلاقات الاجتماعية في القبيلة ، والمجتمع الزراعي البسيط ، من « الشفافية » بمكان بحيث يدرك البشر انهم اسياد امورهم لا القوى الخفية ؟ لماذا يكون اقرب الى الحس السليم ان يكون هناك حيزان مختلفان جذريا : من جهة حيز القوى الطبيعية التي يضفي عليها تفوقها ووقوعها خارج المدارك طابع التقديس ، ومن جهة ثانية حيز المجتمع البشري الذي يقع تحت المدارك ، وضمن اطار العقل من ألفه الى يائه ؟ اذا كانت الطبيعة غامضة بالنسبة لنا (يقول غوشيه) فان مجتمعنا على الاقل ليس فيه امور مستغلقة على الافهام . فاذا احتكمنا الى منطق الحس السليم ، فان رؤية الشعوب الغابرة للعالم ينبغي ان تكون على هذا النحو » (ص ١٨) .

بل هناك ما هو أشد وأبقى . فالحق ان من « البديهي » ان البشر لاينفكون يؤثرون في مجتمعاتهم . يفكرون حولها ويغيرونها احيانا : بل انهم يضطرون ، احيانا تحت وطأة الظروف الى ادخال تغييرات وتبديلات جذرية عليها . لكن الرؤية الدينية لا تلتفت الى ذلك . فهي تنفي ان يكون البشر اسياد مصيرهم . الديانات القديمة لا تكل امر المجتمع الا للآخر : الآباء الاولون ، الابطال المؤسسون ، الآلهة على اختلافها .. وفي مطلق الاحوال لا يمكن للبشر امثالنا ان يكون لهم شأن في عمليات من هذا القبيل . لم تكن ممانعة الشعوب الغابرة ـ التي يتحدث عنها القرآن كما رأينا ـ للقبول بان يكون تغيير اوضاعهم منوطا ببشر او برجل او بأناس مثلهم امرا عرضيا . انه من صلب التفكير الديني ، بل هو صلبه بالضبط .

فاذا قلنا ان مقدرة القوى الخفية لا تحد : فتحكم بما هي كذلك الطبيعي والاجتماعي معا ، فان هذا التفكير يظل يعاني من حلقة مفقودة هي الانتقال من افتراض القوة الخفية التي لا تحدها حدود ، الى افتراض

العجز البشري عن صنع القرارات الاجتماعية . لماذا اذن هذه العملية التي تنصبّ في جهة أولــى ، في نصاب المخفي والغائب ، جميع القوى التي ارادت للامور ان تكون كما هي عليه وما زالت تنظمها كما تشاء ، ثم تنصبّ في جهة ثانية ، نصاب الامور المرئية المتبدلة ، في تبعية تامة للنصاب الاول الذي يمنحها وجودها ومعنى هذا الوجود ؟ أليست هذه العملية رفضا فعليا لبداهة الواقع الملموس خدمة للفكرة المستقرة في الذهن ؟ لذا من الجائز ان نقول ان هذه الفكرة مخترعة ، مستنبطة ، وليست رد فعل تلقائي يملى على اذهان البشر تحت وطأة واقعهم ، او «ينعكس» في هذه الأذهان[٤٤] .

الباب الرابع : الدولة « حاجة العصر العظمى » ومفتاح التقدم :

الى البديهيات الثلاثة التي ذكرناهـا حتى الان نضيف رابعة وخامسة . يتبين رودنسون ان الدولة العربية لم تكن موجودة قبل الاسلام : « لم يكن ثمة وجود لأي نوع من انواع الدولة » (ص ٣٤) . و« في هذا المجتمع الذي يجهل مقولة الدولة كان بوسع اي سيد مجموعة ان يطلق رجاله ضد أي هدف يعينه لهم » (ص ١٩٤) . نضرب صفحا عن مشيئة السيد الذي يوجه رجاله الى حيث يشاء لأنها تدخلنا في نقاش لا نريده الآن . لكن المؤلف يعتقد ان هذه الدولة ـ وهنا البديهية الرابعة ـ كانت حاجة ماسة لدى العرب . كانت « حاجة العصر العظمى » على حد

---

٤٤) ـ « ان العالم الديني ليس سوى انعكاس Reflet للعالم الفعلي . فالدرجة الدنيا لنموقوى العمل الانتاجية التي تتصف بها (الهيئات الاجتماعية القديمة) والتي تطبع بالتالي كل دائرة الحياة المادية ، فضلا عن ضيق علاقات البشر ، سواء فيما بينهم او بينهم وبين الطبيعة ، ينعكس بصورةمثالية في ديانات الاقوام القديمة . بشكل عام ان الانعكاس الديني للعالم الفعلي لا يمكن ان يزول الا اذا قدمت ظروف العمل والحياة العمليــة للانسان علاقات شفافة وعقلانية مع امثاله من بني البشر ومع الطبيعة » (كارل ماركس » ، « رأس المال » المنشورات الاجتماعية ، باريس ١٩٥٩ ، الكتاب الاول من المجلد الاول ص ٩١) .

http://www.al-maktabeh.com

قوله (ص ٥٩) . وكان يستحيل التخلص من دوامة الثأر الجهنمية ، دوامة الثأر والثأر المضاد . مشادة تقع لسبب تافه بين شخصين ينتميان لعشيرتين مختلفتين ، كان بوسعها ان تؤدي .. الى حرب معممة يبتلي الجميع بآثارها : « **انقاذا للسلم** كان من الواجب ان تكون هناك سلطة عليا تفرض ، بالقوة اذا لزم الامر ، حلا سلميا على كل خلاف يطرأ بين العشائر . بتعبير اخر كان من الواجب ان تكون هناك دولة » (ص ١٧٢) ويستعيد المؤلف كلامه عن « تطلعات القبائل نحو السلم » وحاجتها اليه ، وبالتالي الى الدولة في الفصل السادس (ص ٣٠٣) .

الدولة ضرورية اذن مدى ضرورة السلم بين القبائل . انها حاجة ماسة لان دوامة الثأر صارت لاتحتمل ولا تطاق . لكنها ايضا امر مرغوب فيه لانها ـ وهذي هي البديهية الخامسة ـ تجري باتجاه التقدم ، « تجري باتجاه التاريخ » (ص ٢٩٧) . فالتشريعات « التي سنتها الدولة الجديدة في المدينة»[٤٥] تشكل رغم ثغراتها وغموضها تقدما بالنسبة للحالة السابقة » (ص ٢٠٠) . ذلك ان رودنسون يتحدث عن « سلم للحضارات » كان العرب يحتلون فيه مستوى منخفضا (ص ٣٤) : « فقد كان العرب ، كمرتزقة او كمساعدين ، سندا لا غنى عنه للامبراطوريتين الكبيرتين ، تشتريان ولاءهم بالمال ، وتخشيان تمردهم وعصيانهم ، وتستخدمان قبائلهم الواحدة ضد الاخرى . **فلماذا لا يستغل العرب قيمتهم اذن لمنفعتهم الخاصة** ؟ من اجل ذلك كان ينبغي ان توجد دولة قوية توحد شبه الجزيرة العربية .. » الخ (ص ٥٩) . صحيح . لماذا لا يبني العرب دولتهم كما تشاء رغبة المؤرخ واتجاه التاريخ ؟ ثم ، أليس من البديهي ان تكون الدولة **تقدما** بالقياس على مجتمع ما قبل الدولة ؟

---

٤٥) ـ لا مشاحنة حول كونها دولة : « فالمدينة يثرب كانت تؤلف منذ ذلك الحين دولة ، كما قلنا . دولة من طراز خاص ، لكنها دولة ولا شك » (ص ٢٥٤) .

هكذا يكتمل عقد العناصر التي يتشكل منها « وضع المجتمع العام » حول واسطة هذا العقد التي هي التقدم .

ـ الحرب بين القبائل ؟ امر بسيط : سببه الجوع والبؤس . الوضع المادي السيء للغاية . انه الاقتصاد ، في مرحلة الصفر او يكاد . حتى يظل للتاريخ ما يزحزحه ، بانتظار ان يصبح محركا له .

ـ الدين ؟ أمر أبسط : سببه عجز الانسان تجاه قوى الطبيعة . قصوره تجاه تحكمها . انه انعكاس لواقع العجز والقصور . هكذا تستقر الامور ـ بداهة ـ على قاعدتها الاقتصادية .

ـ تقديس القوى الخفية ؟ ايضا بسيط ، بحيث يمكن اهماله ، كما يقول الرياضيون . حتى انه لا يكاد يلعب اي دور في تنظيم الحياة الاجتماعية . لكن هذه القوى تتوحد ذات يوم ، وتتجسد في انسان او تخاطبه . فينطق باسمها . انه الدين الذي يبني الدولة .

ـ الدولة : « حاجة العصر العظمى » ، تجري باتجاه التاريخ ، تفتح بوابة التقدم .

ـ التقدم : سنة الحياة ، حتميتها ، او حكمة الله في خلقه . بديهية البديهيات في الفكر التاريخي .

ماذا لو كان كل هذا المنطق كالعهن المنفوش ؟

ماذا لو كانت « حاجة العصر العظمى » ، وَهْمٌ يستمد عظمته من عظمة توهمنا له ؟ وكان نضال العرب المستميت قبل اسلامهم نضالا ضدها ، هذه الدولة ؟

ماذا لو كان العرب الجاهليون يكافحون « التقدم » مكافحتهم للطاعون ؟

الفصل الثالث

عناصر الخروج

« وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم
الهدى الا ان قالوا أبعث الله بشرا رسولا ؟ »

قرآن كريم .



قلنا ان في اللغة العربية ـ هذا الارث الذي يظل فينا بمنأى عن مخرطة الوعي ـ صلة وطيدة بين الدِّين والدَّيْن . وكانت الجملة التي اخترناها من « اصل الاخلاق » مؤشرا أول للمعنى الذي يفهم من خلاله الدِّين بما هو دَيْن . لم يكن العرب قبل الاسلام بلا دين . كانوا يدينون بدين آبائهم كما قالوا للنبي محمد . دين ابائهم هذا يشتمل على الجن والارواح والالهة المتعددة . لكن جميع عناصر هذا الدين غير مرئية[1] ، وخاصة يستحيل ان يتجسد تشريعها في بشر . وهذا الدين ـ خلافا لما يقوله رودنسون ـ ينظم حياتهم الاجتماعية أيما تنظيم . وليس هناك من ينكر ذلك الا

---

١) ـ الوثنية لا تتناقض مع دين الخوافي.فالاصنام لا تعبد لذاتها،انها رموز للخوافي نفسها . (انظر بهذا الصدد مرسيا الياد « مصنف في تاريخ الاديان » ١٩٤٩ ، بايو ، باريس ، ١٩٧٧ ، ص ١٨٨ ، وما يليها : « ان قيمتها المقدسة (الاصنام) تعود فقط الى ذلك الشيء الما وليس لوجودها بالذات . فالبشر لم يعبدوا الاصنام الا بمقدار ما تمثل شيئا اخر غيرها » .

— M. Eliade , « Traité d'histoire des religions » , 1949 , Payot , Paris 1977 , P. 188 et ss.

بديهيات الفكر التاريخي وحدها . وتمسك القوم بدين آبائهم ، ورفضهم عبر العصور ـ كما ينص القرآن ـ ان يكون المشرع لهذه الحياة بشرا او رجلا او أناسا ، ليس من قبيل العبث . اذا كان الدين ديْنا فهو ديْن تدين به الجماعة للغائب ، لا للشاهد . والرسل الذين قدموا انفسهم ـ عن حق او باطل ـ بوصفهم رسل الله ، لم يستقبلوا الا بالتكذيب والتسخيف والاتهام بالضلالة . لان المجتمع الغابر ـ مجتمع ما قبل الدولة ـ لا يتصور ان يكون المشترع حيا يرزق . الشريعة المسموعة الكلمة هي ، عنده ، شريعة الاموات فحسب .

أ ـ الدين عامل سياسي :

الدور السياسي الذي يلعبه الدين ـ بهذا المعنى ـ دور مزدوج : من جهة ، هو حرز يتحرز المجتمع به اتقاء لشر نشأة الدولة . ومن جهة اخرى ، هو سوسة لا بد لها ان تنخر هذا المجتمع وتتحول الى دولة . تناقض ؟ هنيئا لأي مجتمع يدعي انه خلو منه .

لم تكن الدولة ـ في التاريخ ـ قدراً . كانت احتمالا ترجَّح في احوال ومات في بعضها . لم تنشأ الدولة في كل المجتمعات ، ولا عبر كل العصور . وفي قرننا العشرين ما زال هناك مجتمعات بلا دولة . بل الاصح ان يقال ما زال هناك مجتمعات لم يكل صراعها ضد نشأة هذه الدولة . سبب ذلك (والله اعلم) ان الاوالات التي استنبطتها هذه المجتمعات عبر تاريخها المديد (نحن الذين نسميه تاريخها لكنها ، هي ، لا تعيش التاريخ بل الدهر) ضد نشأة الدولة فيها ، ما زالت بشكل او بآخر ، إوالات فاعلة . من جملة هذه الاوالات الدين ، بما هو دين للخوافي . الدين ـ في مرحلة ما قبل الدولة ـ ليس مجرد توهم في فهم الكون وتفسير الظاهرات . بل هو يشكل ، رغم لامـاديته ، عنصرا اساسيا في بنية المجتمع ، عنصرا يلعب دورا استراتيجيا في الوظافة الاجتماعية الفعلية . مجتمع ما قبل الدولة امام خيارين ، يبدو ان لا ثالث لهما حتى الان : اما ان يجعل مصدر تنظيم المجتمع والتشريع له **خارج هذا المجتمع** ، وهذا هو الدين بما هو ديْن

للخوافي ، يدين لهم به المجتمع في وجوده وفي معنى هذا الوجود . واما ان يجعل مصدر التنظيم والتشريع في داخله ، وهذه هي الدولة . خياران : اما الدين واما الدولة .[٢]

ب ـ في اختيار الدين بدلا من الدولة :

لماذا يفضل مجتمع ما قبل الدولة اختيار الدين ؟ ينبغي ان نتفق اولا ان في المسألة اختيارا ، لا قدراً . الدين اختيار ثقافي . الا اذا كان البعض يصر على اعتبار الجاهليين بشرا من درجة ثانية ، يتضورون جوعا ، هوايتهم القتل والسلب ، وأذهانهم بليدة لا تستوعب شروط التقدم. وهذه نظرة شائعة على كل حال في اذهان جميع الامبرياليين بالمعنى الحرفي للكلمة Imperialisme المشتقة من الـ Empire الامبراطورية . ومعروف ان الاسلام أسس امبراطورية مترامية الاطراف . وهي هذه الامبراطورية نفسها ، بشخص القيّمين عليها والمستفيدين منها ، التي اشاعت واذاعت ان الجاهليين قوم سذج ، بليدون ، متخلفون الخ ..

كان الاعراب ـ على ما يذكر الاب لامنس يستمعون الى « وصية » كبيرهم وهو على فراش الموت . والوصية ، قبل الاسلام ، ذات مضمون ديني ، يحدد سلوك القبيلة ، من خلال تعليمات وممارسات يوصي بها كبير القبيلة عند مماته ، فتتحول بعد هذا الممات الى دستور يتقيد به الاحياء من حيث تكريسه لانماط السلوك والاعراف . « فالهدف الاساسي للوصية هدف ديني . فهي ترمي الى نقل طقوس العبادة **نقلا منتظما** ، على النحو الذي كانت تمارس عليه **حتى ذلك الحين** من قبل الجماعة البدوية . ويفترض فيها ان تحتوي على التوصيات الروحية والتعاليم المذهبية التي يمليها الجد الراحل »[٣] . وقد عمل التراث الاسلامي على تحوير مضمون

---

٢) ـ لا نبحث الان في ذلك الوضع الذي يكون فيه الدين والدولة معا . فيكون الصراع عندئذ صراع الدولة ضد الدين (تاريخ اوروبا بدءا من « النهضة » او صراع الدين ضد الدولة (كما هو الان في امكنة قريبة منا ، وربما امتدادا لتاريخ المنطقة بأسرها) .

٣) ـ لامنس « غربي جزيرة العرب قبل الهجرة »، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٢٨ ص ٢٠٠ =

« الوصايا » على ما يرى لامنس ، فلم يبق منها الا على ما يستشف منه طابع « الحِكَم » والتوصيات السطحية ، هذا عندما لم تكن الوصية تبتدع من الفها الى يائها سعيا ، كما نعتقد وراء التهوين من قيمة الجاهلية ، عصر الجهل ، التي كانت ممقوتة من النبي » .[٤] . وعلي بن ابي طالب ، في التراث الشيعي ، « وصي النبي » ، كما ان كلا من الائمة الاثني عشر هو « وصي الوصي » ، وهذا لايعني انه القيم على توزيع الارث والممتلكات وما تركه المتوفي من زوجة واولاد ، كما يفهم من الوصية التي ينص القرآن على انها واجب ديني ، بل يعني انه القيِّم على الارث الروحي والتعاليم الدينية والممارسات الاجتماعية ، بما فيها العبادات ، التي اوصى بها المؤسس الراحل .

ويستطيع المرء ان يجد لدى الباحثين في الاديان القديمة بعض الامثلة التي توضح دور « الاباء الاولين » في تلك الاديان . كل ما هو في المجتمع الغابر ، يدين به هذا المجتمع لآبائه الاولين . في « الفكر البري » يستشهد ليفي ستراوس بفقرات من دراسة ستريلو عن « تقاليد قبائل الاراندا » (١٩٤٧) حيث ولد المؤلف ونشأ : « اذا بحثنا في اساطير قبائل الاراندا ـ يقول ستريلو ـ فاننا نجد فيها جردة تفصيلية بجميع اشكال النشاطات التي ما زال ينصرف اليها اهالي استراليا الوسطى حتى الان . عبر هذه الاساطير نلاحظ ان الاهالي مشدودون الى مهامهم اليومية ، من صيد وقنص وجمع للنباتات البرية وطهو الطعام واعداد لمختلف الادوات . كل هذه الاعمال كانت قد بدأت مع الاجداد الطوطميين الاوائل . وفي هذا

— H. Lammens , « L'arabie occidentale avant l'Hegire » , Imp. Cath. Beyrouth = 1928 , P. 200.

ويعتمد « لامنس » على ما كتب من التراث منها : « المعمرّون » للسجستاني ، وكتب فلهاوزن عن الاسلام ، ومقدمة غولدزيهر لوصية قس بن ساعدة ، وكتاب « الموضوعات » للسيوطي ، و« الاشتقاق » لابن دريد ، و« المفضليات » لابن الطبيب .

٤) ـ نفس المرجع ص ٢٠١ . لكن الوصية ظلت واجبا دينيا في الاسلام كما توحي عبارة « كتب عليكم » في الايات ١٧٦ وما بعدها من سورة البقرة .

المضمار ايضا يكنّ الاهالي للتقاليد والتراث احتراما اعمى : فهم يظلون على ولائهم للاسلحة البدائية التي كان يستعملها اجدادهم الاقدمون . فلا يخطر على بالهم البتة ادخال أي تحسينات على هذه الاسلحة » . (مما يعطينا فكرة عن مدى اهتمام هذه المجتمعات « بالتقدم ») .

لكن ليفي ستراوس لا يرى في الامر قدرا او انصياعا لارادة مطلقة او بلادة في الذهن . انه يرى فيه « اختيارا » بصرف النظر عن كونه واعيا او لاواعيا : « ان الولاء العنيد لماض يعتبره القوم بمثابة نموذج خارج الزمن ، لا بمثابة مرحلة من مراحل الصيرورة ، لا ينم ابدا عن نقص او خلل خلقي او ذهني : انه يعبر عن اتخاذ لقرار ، او تبنٍ لاختيار ، بصورة واعية او لاواعـية . وما يشير الى هذا الطابع الثابت لهذا القرار هو هذا التبرير الذي نجده في العالم أجمع ، والذي يتردد على لسان اصحابه بلا كلل او ملل ، من ان **أية تقنية ، وأية قاعدة ، وأية عادة ، تجد تبريرها في هذه الحجة الوحيدة : ان الاجداد هم الذين علمونا اياها** » .(٥)

ولا نجد بأسا في التذكير هنا بما يقوله الياد من ان « الانسان » الغابر « لايعرف عملا او فعلا لم يكن قد عُمل او فُعل في السابق من قبل آخر ، من قبل آخر لم يكن بشريا . فما يفعله هو (الانسان الغابر) كان قد فعل من قبل . ان حياته تكرار لا ينقطع لسلوك استهله الاخرون من قبله »(٦) . وعلى سبيل المثال : « ليس تناول الطعام مجرد عملية فيزيولوجية . بل هو تجديد لعملية تناول مشترك . والزواج والتناكح الجماعي يحيلان الى نماذج اولية اسطورية في السلوك . والقوم لا يعيدونها ويكررونها الا لأنها مكرسة بالاصل من قبل الآلهة والاجداد الابطال .. وطقوس العبادة والتصرفات الدنيوية ذات الدلالة لا تحقق المعنى المرجو منها او المعزو اليها الا لأنها تكرر ، قصدا وعمدا ، تلك الافعال التي وضعها بالاصل آلهة او أبطال او آباء أولون » (نفس المرجع ص ١٥ ـ ١٦) .

---

٥) ـ ليفي ستراوس . « الفكر البري » ص ٣١٢ ـ ٣١٣ .

٦) ـ مرسيا الياد ، « اسطورة العودة الابدية » ص ١٥ .

الدين اختيار ثقافي اذن . شأنه شأن الفقر .

فالحكم الايجابي « الاباء هم الذين علمونا ما نعلم » حكم تقريري ظاهر ينمّ عن حكم سلبي مبطن ، مفاده :لا يتصورون احد بيننا ، ولا يخطرن بباله يوما من الايام ان يدعي انه سيعلمنا شيئا . طاعة البشر الاحياء خسارة (لئن اطعتم بشرا مثلكم انكم أذن لخاسرون) وضلال (ابشرا منا واحدا نتبعه ، انا اذن لفي ضلال) وخاصة تفضّل وتكبّر وتطهّر (ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم) . والتفضل عند العرب الاولى هو « التطول على الغير ، وتفضلت عليه وافضلت : تطولت ، ويقال فضل فلان على فلان اذا غلب عليه ، وفضلت الرجل : غلبته .. » (لسان العرب) اما سيد القبيلة ـ الذي يسوقنا الحديث عنه الى استطراد طويل لا محل له الآن ـ فهو زعيم بلا سلطة . واذا كان المجتمع يعترف به كزعيم ويسمع لكلمته ورأيه (احيانا) فما ذلك الا بمقدار ما يعبر هذا الرأي عن شريعة لم تكن يوما من صنع البشر الاحياء ولا من شأن القرار البشري ، شريعة « الاولين » الذين أسسوا المجتمع وغابوا . في كلامه وسلوكه وقراره لا يعبر سيد القبيلة عن رغبته الشخصية بل عن شرعة الاولين التي وضعت لتحافظ على وحدة القبيلة وامتنعت على التبديل والتغيير .

.

ج ـ في ان دين الخوافي جرثومة نشأة الدولة :

لا يريد الجاهليون ان يطيعوا بشرا مثلهم لان ذلك ايذان بغلبة الجزء على الكل ، بخضوع الانسان للانسان . لحظة الطاعة للبشرى هي لحظة انقسام المجتمع الى آمر ومأمور . وكل عبقرية المجتمع الغابر تقوم على التحرز ضد هذا الانقسام . ما ان يتخلى المجتمع عن دين الخوافي والغيب ، ويتبنى دين الشهادة حتى تكون تلك اللحظة ايذاناً وارهاصا بنشأة الدولة . لان ذلك يعني ان مصدر التشريع ـ السلطة ـ اصبح داخل المجتمع ولم يعد مستخرجا منه ، بالمعنى الحرفي للكلمة ، اي مردودا الى الخارج . فالدولة تنشأ عندما يصبح بوسع الحرز الذي يقي المجتمع ،

ان ينقلب عليه انقلاب السحر على الساحر .

لكن صاحب الدولة يستغل، والحق يقال ، سوسة موجودة في ذلك الحرز نفسه . فدين الخوافي كان قد انطوى على جرثومة الدولة بالاصل منذ ان اناط تنظيم المجتمع بأمر الاخر وان يكن غائبا . صاحب الدولة ينفذ من باب اعتراف المجتمع بان تدبير شؤون البشر (فضلا عن الطبيعة ، طبعا) منوط بغيرهم لا بهم انفسهم . وهو لا يخترع هذا الانفصام الذي يجده قابعا في قرارة المجتمع ، كاحتمال او بذرة او جرثومة . بل يستغله استغلالا فريدا : فهو يستدخل ذلك الانقسام الذي كان المجتمع قد استخرجه . في دين الخوافي انقسام يحافظ ، عمليا ، على الوحدة ، على عدم الانقسام : انه انقسام بين مصدر الشرع وبين الملتزمين به . لكنه يحافظ على وحدة الملتزمين وسواسيتهم . في دين الدولة يدخل الانقسام الى الصلب : اصبح مصدر التشريع (الدولة واجهزتها الخ..) داخل المجتمع ، لكن هذا المجتمع قد انقسم الى مشرعين وخاضعين لهذا التشريع .

بهذا المعنى ، كان الدين القديم ـ من الناحية التاريخية ـ شرطا لامكانية نشأة الدولة التي لم يكن لها ان تنشأ لو لم تجد في المجتمع شرخا بين وجوده الفعلي وتنظيمه الفعلي من جهة وبين القيّمين على هذا التنظيم وعلى هذا الوجود ، من جهة اخرى . من هذا الشرخ ـ الذي كان في البدء مجرد شق ـ يتسلل صاحب الدولة مستأسدا . فهو يستطيع تبرير شرعية وحتمية ظهوره ـ ومن ورائه جيش من المبررين في ما بعد ـ بان يقدم وجها جديدا لمبدأ قديم ، كان قد استخرج عن المجتمع اسباب وجوده ومعنى هذا الوجود عندما اعتقد انه يدين بهما للغائب . « الحضرة الالهية » هي حضور ما كان غائبا . الحضرة الالهية الواحدة ، يقول صاحب الدولة ، (وهي واحدة لانه واحد) حضرة تخاطبني . ها انذا . انا الشرع الذي لم يعد خافيا ومستترا ، بل حاضرا وشاهدا . الانقسام لم يعد بين المجتمع ومبدئه الخارجي . صار في صلبه بالذات .

لكنك لم تأتنا إلا « بأساطير الاولين » يقول الجاهليون . « واذا

http://www.al-maktabeh.com

قيل لهم ماذا أنزل ربكم ؟ قالوا أساطير الاولين » (النحل ٢٤) . « حتى اذا جاؤوك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين » (الانعام ٢٦) . ونحن ، لو نشاء ، لكنا أتينا بما أتيت وقلنا ما تقول : « واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا . لو نشاء لقلنا مثل هذا . ان هذا الا اساطير الاولين » (الانفال ٣٢) . لو نشاء . لكننا ، في الواقع ، لا نشاء . فالاعتراض اذن لا على مضمون ما تقول . بل انك لم تأت بما يعجز عن الاتيان به اي واحد منا ، لو نشاء . الاعتراض هو على خرقك للمبدأ الاجتماعي الاساسي وهو ان البشر الاحياء لا يمكن ان يكونوا مصدر الشرع . لا يمكن ان يتمثل الشرع في بشري او أنسي او رجل . لا حق في التشريع الا للاموات . ليس هناك من بشري مسموع الكلمة ـ في هذا المجال ـ الا اذا مات . « الله ربكم ورب آبائكم الاولين » يرد القرآن ، رب الاحيـاء والأموات . « يحيي ويميت . ربكم ورب آبـائكم الاولين » (الصافات ١٢٦ ، الدخان ٨) .

كان المجتمع الغابر قد غامر اذن ، عن وعي او لاواعي ، عندما دان بوجوده وبمعنى هذا الوجود للغائب . لكنه ظل قرونا وقرونا ـ قبل نشأة الدولة ـ بمأمن من شر هذه المغامرة . ذلك انه كان قد ابتدع الى جانب دين الخوافي اوالات اخرى تقيه شر انقسامه وتحافظ على وحدته . احدى هذه الاوالات ، مثلا ، هي احاطة سيد القبيلة بكل ما يحول دون تحوله الى سلطة . احاطته بما يمكن المجتمع من الاستفادة من تفوقه الفكري او الجسدي (وهما آفتان من آفات الدهر لا يملك المجتمع ازاءهما الا ان يستوعبهما) دون تمكينه من استغلال هذا التفوق من اجل التحول ، الى سلطة نافذة تحيد عن جادة الصواب التي هي شرعة الاباء الاولين[٧]

---

٧) ـ انظر بهذا الشأن مقالتين لـ بيير كلاستر : مصيبة المقاتل البري » ، مجلة ليبر العدد الثاني ، ١٩٧٧ بايو ، باريس ص ٦٨ ـ ١٠٧ ، و« فلسفة الزعامة الهندية » في « المجتمع ضد الدولة » منشورات مينوي ١٩٧٤ ، ص ٢٢ ـ ٤٢ . وايضا ، ليفي ستراوس « المداران الحزينان » بلون ، باريس ، ١٩٥٥ ، ص ٣٥٠ ـ ٣٦٥ .

لكن الحرب ايضا ، التي لا علاقة لها ـ الا ما وهى ـ بالجوع والبؤس ، هي احدى تلك الاوالات . انها حرز اخر يقي المجتمع القبلي شر انقسامه الداخلي . مجموع هذه الاوالات تشكل سستاما متماسكا . كان متماسكا ثم بدأ يتصدع . كل المسألة تقوم على تبيان بناء هذا السستام المحكم ، ثم تتبع التطورات التي أدت الى تصدعه او الى انهيار عنصر من عناصره ، مما أدى الى اعادة بنائه على نحو آخر . هذا المشروع يخرج عن اطار بحثنا الراهن . لكننا نضرب مثلا .

لم يكن الاعراب يعرفون الدِّين قبل ازدهار التجارة في مكة . الدين المعروف عندهم هو ما يدينون به لأجدادهم من وجود . في اية فترة ، وكيف بدأ هذا الدين (المعنوي) للغائب ، يتحول الى دين (مادي) للشاهد ؟ كيف تمرس الاعراب ، ثم تدجنوا وانصاعوا « فدانوا » لمصرفي او تاجر من تجار مكة او مصرفييها ؟ ويبدو ان هناك مرحلة انتقالية كان الاعراب فيها يستلفون المال من تجار مكة ، لكنهم لا يردونه لهم ، بل يسخرون من غبائهم لكونهم قد صدقوا انهم (الاعراب) سيردون لهم هذا المال الذي اقترضوه . فهم والحق يقال ، كانوا في تلك الفترة ، لا يدينون، ولا يتصورون ان يدينوا ، للاحياء بشيء . وعدم ردهم للمال كان من هذا القبيل : فمبدأ ان لا يدين الاعرابي بشيء الا للغائب ، يمتد حتى يطال ، ويستوعب ، الديون الفعلية للتجار . ويتحدث الاب لامنس عن هذه المسألة فيعزو تصرف الاعراب هذا الى اوضاع البدو « الذين يتعذر احتجازهم ولا يملكون شيئا » ، وبالتالي لا يمكن مصادرة اموالهم ولا مصادرتهم هم انفسهم ، كما كان يتم فعلا بين الحضر . الا ان هذا التعليل لا يأخذ بعين الاعتبار ديانة الاعراب بالذات التي لم تكن حتى ذلك الحين قد تصدعت بعد . فعدم الاعتراف بديون للاحياء منوَّعٌ من عدم اعترافهم اصلا بالدين الا للاموات . لكن هذه العقيدة بدأت تتزعزع (**كم لبثت حتى بدأت وكم طالت عملية البدء ؟**) عبر ممارسة بعض الافراد ، خاصة الصعاليك منهم والمخلوعين ، لاستقراض الديون الفعلية . هذه الممارسة نفسها كانت مصحوبة بالممانعة في سد الديون ، امتدادا للعقيدة الاولى .

تشهد على ذلك الابيات التي يذكرها الاب لامنس في معرض وصفه لتمنع الاعراب عن الوفاء بديونهم وتفاخرهم بالاحتيال على رأسماليي مكة :

ولوى بنان الكف يحسب ربحه ولم يحسب المطل الذي انا ماطله
سيرضى من الربح الذي كان يرتجي ببعض الذي اعطى وما هو نائله

فاذا تفتقت اذهان رأسماليي قريش عن حل يقيد الاعراب بالقسم على ايفاء الديون قال قائلهم :

وان وثبوا علي وجردوني حلفت لهم كاضرام الحريق

او ايضا :

طمست الذي في الصك مني بحلفة سيغفرها الرحمن وهو غفور

أو :

احلف يمينا اذا ما خفت معضلة وتب الى غافر بالذنب غفار

فاذا كان مضمون القسم ان يطلق الاعرابي امرأته اذا لم يف بالدين قال الرجل :

وان احلفوني بالطلاق رددتها كأحسن ما كانت كأن لم تطلق

أو :

وهان علينا من سفاهة رأيه طلاق نساء لا نسوق لها مهرا

واستمر هذا السلوك لدى البعض حتى زمن نشأة الدولة . اذ يسخر الشاعر من جلاوزة دولة بني مروان اذا ارادوا تحصيل الديون :

أترجو بنو مروان سمعي وطاعتي وقومي تميم والفلاة ورائيا ؟[8]

ولكن بين هذا كله وبين نشأة الدولة كمركز منظم لعلاقات الديون ، حلقة مفقودة . « فالغاء الديون او تحويلها حسابيا يفتحان المجال امام المهمة التي لا تنتهي، مهمة خدمات الدولة التي تستلحق بها جميع التحالفات البدائية . والدائن الذي لا حد له ، والدين الذي لا حد له ،

---

٨) ـ لامنس « مكة عشية الهجرة » المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٢٤ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٨ .
H. Lammens « La mecque à la veille de l'Hegire » , Imp. Cath. Bey. 1924 , P. 144 - 148 .

يحلان محل مجموعات الديون المتحركة والمحدودة . ثمة مذهب توحيدي ما في أفق كل حكم استبدادي : اذ يصبح الدين ديْن الوجود نفسه ، دين يدين بموجبه الرعايا انفسهم بوجودهم » .[٩]

كان من الممكن اذن ان تستمر مجموعات الديون المتحركة والمحدودة ، وان يستمر بازائها تلاعب الاعراب بقواعدها واحتيالهم لاستنزافها ، وربما للقضاء على أسسها . لكن هذا لم يحصل . رغم ذلك يظل بين هذه الممارسات وبين ما حصل بالفعل ، أي نشأة الدولة ، حلقة مفقودة هي التي تفسر رضوخ الاعراب في النهاية لمنطق الاعتراف بالدين للشاهد لا للغائب .

هذه الحلقة المفقودة هي التي تفسر ايضا انتقال الحرب من الخارج الى الداخل ، اي من حرب القبيلة الواحدة ضد قبيلة اخرى ، او ضد قبائل اخرى ، الى تحارب القبيلة مع نفسها . فكما ان الدين القديم يلعب دورا سياسيا يقي المجتمع شر انقسامه ، كذلك يطغى دور الحرب السياسي بما لا يقاس على دورها الاقتصادي . انها عنصر اخر من عناصر السستام الذي يحافظ المجتمع به على وجوده .

« لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة » . صحيح . لكنه في الواقع جعلهم « شعوبا وقبائل » . ليتحاربوا ، ربما . كل قبيلة من قبائل المجتمع العربي الغابر تتحرز بدين الخوافي من شر انقسامها . لكن وحدة القبيلة نفسها لا تبدو لها الا من خلال مرآة القبيلة الاخرى ، او الجماعة الاخرى . المجتمع الغابر كناية عن عدة جماعات منفصلة ، تحرص كل واحدة منها على تأكيد ذاتها ، ووحدة هذه الذات تجاه الجماعات الاخرى . لكن هذا التأكيد لا يتم الا عبر استمرار التميز ، تميز الكل القبلي

---

٩) -جيل دولوز وفليكس غاتاري ، « نقيض اوديب » منشورات مينوي ، باريس ١٩٧٢ ص ٢٣٤ .

— G. Deleuze et F. Guattari , « L'Anti - Oedipe » , Paris , Minuit , 1972 , P. 234 .

الواحد ، غير المنقسم . والتميز في اللغة العربية معنى من معاني الاختلاف . لكن هذا المعنى وثيق الصلة بمعنى اخر ليس بينه وبين الحرب إلا أنملة . والعرب ما زالوا يعبرون عن هذا المعنى حتى اليوم حين يقولون : اختلف رجلان وهم يعنون ان نزاعا ما قد نشأ بينهما . والقوم مختلفون فيما بينهم اذا دب الشقاق بينهم ، الا اذا كانوا مختلفين فقط بمعنى انهم غير متشابهين . لكن الاصل ينطوي ايضا على هذا المعنى : « كل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف » ، « والخلاف المضادة » (لسان العرب) . اي ان التميز ينطوي على سمات العداء اكثر مما ينطوي على سمات الحياد .

وكثيرا ما تنشأ في جماعة من جماعات المجتمع الغابر عادات وتقاليد لا لضرورة اجتماعية املتها ، اللهم الا ضرورة التميز عن عادات وتقاليد الجماعة او الجماعات الاخرى . « فالى جانب الاختلافات التي يمكن ردها الى التباعد ، هناك اختلافات لا تقل عنها اهمية ، يمكن ردها الى التقارب : الرغبة في التعارض ، في التميز ، في تأكيد الذات . لقد ولدت تقاليد كثيرة ، لا بسبب ضرورة داخلية او حدث ملائم لولادتها ، بل لمجرد الرغبة في ان لا تظل (الجماعة التي ولدت هذا التقليد) في ركاب جماعة اخرى قريبة منها ، سبق لها ان فرضت سلوكا محددا في حقل معين ، لم يخطر ببال الجماعة الاولى ان تضع قواعد للسلوك فيه . بالتالي ان تنوع الثقافات البشرية لا ينبغي ان يدعونا الى الملاحظة المجزئة او المتجزئة . اذ ان هذا التنوع ليس وليد تباعد الجماعات بمقدار ما هو وليد العلاقات التي تربطها في ما بينها .»[١٠] .

والعامل الرئيسي في ابراز التميز والاختلاف بين القبائل هو الحرب . امكانية الحرب امر متضمن في كيان المجتمع القديم بالذات . اذ ان الرغبة

---

١٠) ـ ليفي ستراوس « الانتروبولوجيا البنيوية » القسم الثاني ص ٣٨٢ . وكان محمد قبل حربه مع يهود المدينة يسدل شعره مثلهم ، فلما دب النزاع بين الفريقين عاد ففرق شعره « كالمشركين ».ابن سعد ، طبقات .. ١/ ٤٣٠ .

بالتميز لدى كل جماعة من جماعاته ، رغبة متوترة بحيث ان ابسط حادث من شأنه ان يحول الاختلاف المقصود (بما هو تميز) الى اختلاف فعلي (بما هو نزاع وقتال) لذا يحفل التراث العربي حول ايام العرب باخبار تشير الى تفاهة أسباب الحرب : خلاف حول ناقة البسوس يجر الى حرب تدوم أربعين سنة لا يقتل فيها على كل حال أكثر من بضع عشرات من كلا الفريقين ، وخلاف حول فرسين يجر الى حرب داحس والغبراء ، الخ .. والناقة او الفرس ليست بالطبع سبب الحرب ، ولا عنجهية الفرد التي تمس او تهان ، بمقدار ما هو حرص القبيلة او الجماعة على عدم استتباب السلام والوئام . لان هذا يعني ذوبان الفروقات تدريجيا بين الجماعات ، يعني انعدام الذات القبلية المتميزة . يقول الشاعر الجاهلي :

واحيانا على بكر اخينا   اذا ما لم نجد الا اخانا

لا لشيء ، الا لتأكيد الـ (نا) القبلية (وهي القافية التي ترد بكثرة في أشعار العرب وقصائدهم) حتى ولو مر هذا التأكيد بحرب تشن على قبيلة « شقيقة »[11] بالمعنى الفعلي لا المجازي .

والقبيلة كيان اجتماعي ذو ايديولوجيا موحدة بامتياز . وقد رأينا ان

---

١١) ـ « بين الصين والاتحاد السوفياتي نقطة مشتركة في غاية الاهمية : انهما محكومتان من قبل حزبين شيوعيين . انماط وظافة هذين الحزبين قلما تختلف . بل ان تشابههما قد يتعاظم . لكن هذا العامل يعقد العلاقات ويسممها . ليس الاختلاف هو الذي يباعد بين الصين والاتحاد السوفياتي ، بل التشابه .. فالاحزاب الشيوعية ماكينات تولد ايديولوجيا موحدة . الانتاج الدائم لمذهب موحد وصالح للتعميم يحدو الى الرفض الدائم لما هو مغاير . هكذا تنبذ الاحزاب الشيوعية جماعات « المنحرفين » الذين يظهرون في صفوفها . لكنها ايضا تنبذ الاحزاب «الشقيقة » عندما تلاحظ ان هذه الاحزاب لا تنتج نفس الايديولوجيا التي تنتجها هي . عالمها لا يتحمل لا التعدد الداخلي ، ولا ، اذا جاز القول ، التعدد الخارجي » . والكلام لمتخصص غربي في شؤون الصين ، كان قد ألف كتابا يشيد بثورتها الثقافية ، ترجم الى العربية في فترة الحماس لتلك الثورة (جأن دوبيبه « تاريخ الثورة الثقافية البروليتارية في الصين » ترجمة طلال الحسيني ، دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٠) . والفقرة اعلاه مأخوذة عن كتابه الجديد « اسياد الصين الجدد » ١٩٧٩ (انظر جريدة لوموند الفرنسية ٢٠ شباط ١٩٧٩ ص ٥) . وربما القى هذا النحو من التفسير ضوءا على ما حارت الالباب في فهمه من عداء بين بعض « الاشقاء » من البلدان .

هذه الايديولوجيا التي يعاد انتاجها باستمرار هي شرعة الاباء الاولين ولا شرعة سواها . من يخالفها يحل به العقاب الصارم ، فتخلعه القبيلة ايذانا بانها لا تتحمل وزره ولا وزر ديته اذا قتل[١٢] وقد يؤدي هذا الخلع الى الجنون : « فالخلاع والخيلع والخولع : الخبل والجنون وهو فزع يبقى في الفؤاد يكاد يعتري منه الوسواس ، وقيل الضعف والفزع » (لسان العرب) . مما يعطي فكرة عن بعض ما قد يتعرض له المخلوع ، اي الذي يخرج عن الايديولوجيا الموحدة . « فالديمقراطية » بهذا المعنى ، مفهوم ـ ولا مؤاخذة ـ غربي بالفعل ولا علاقة له بتراثنا ، كما يقول احد « آيات الله » ، بل ولا بتراث الكثيرين ايضا ،ممن لا يدعون المخلوعين يجنون على سجيتهم ، بل « يساعدونهم » على الوصول الى تلك « الحالة » ..

د ـ في ضرورة تميز القبيلة بواسطة الحرب :

اذا كانت الايديولوجيا الموحدة شأنا عاما لدى كل القبائل ، فان ذلك يعني ان تأكيد كل منها لذاتها يفترض بالضرورة وضعها للاخر موضع الند ، ان لم يكن موضع العدو الفعلي : ند في حالة الحرب التي هي موجودة دائما بالقوة ، وعدو في حالة الحرب عند الفعل . وعدم تساهل القبيلة تجاه خرق وحدتها من الداخل ، مؤشر الى عدم تساهلها ازاء التميز عن الخارج . لانها ما ان تسمح لما هو « غير » لما هو « آخر » ان يعشش في داخلها (بما هو خروج عن شرعة الاولين والسالفين) حتى يكون ذلك ايذانا بفقدان التميز عن الاخر وعن الغير (بما هو وجود فعلي : القبيلة الاخرى او الجماعة الاخرى) . ففقدان القبيلة لوحدتها مؤشر ملازم لفقدانها لتميزها . من هنا هذا الحرص الاعمى (الذي يعتبره البعض

---

١٢) ـ « ويتخذ هذا الخلع صورة اعلان رسمي يذاع على الناس في المواسم والاسواق ليكون في ذلك اشهاد لهم عليه . وقد يبعثون مناديا بذلك . وقد يكتبون به كتابا . وبهذا تسقط حقوق الفرد على قبيلته . فلا تحتمل له جريرة ، ولا تطالب بجريرة يجرها عليه احد » . (يوسف خليف ، « الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي » دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ، ص ٩٥) .

حرزا حريزا ضد التغير والتقدم كما سنرى) على عدم اتخاذ القرارات الا بالاجماع .

ماذا يجري للقبيلة اذا فقدت تميزها ؟ اي اذا تفككت الاوالات التي ابتدعتها حفاظا على استقلالها عن الاخر ؟ اذ ان الاستقلال في ذلك المجتمع الغابر هو المرادف للتميز . تفقد القبيلة استقلالها اذا فقدت تميزها . بكلمة تبتلعها القبائل الاخرى . ولسنا في صدد اشكال الابتلاع هذه . لكنها تؤدي كلها الى زوال القبيلة بما هي وحدة اجتماعية كلية . واذا كانت الحرب هي الحرز الذي يقي القبيلة شر هذه الحالة ، فان الحرب تصبح عندئذ « بنية من بنى المجتمع الغابر » او « نمط وجوده المخصوص » بما هو متوزع الى وحدات اجتماعية سياسية متكافئة ، حرة ومستقلة . فاذا لم يكن ثمة وجود للاعداء ، فينبغي ابتداعهم واختراعهم ، لان الحرب اذا كفت « كف قلب المجتمع الغابر عن الخفقان . فالحرب ركنه الركين ، بل حياة وجوده نفسها . المجتمع الغابر مجتمع من اجل الحرب . وهو بالاساس مجتمع محارب »(١٣) .

من كل ما ذكرنا نخلص الى ان عبقرية المجتمع الغابر تقوم على ابتداعه لتلك الاوالات التي تحول دون نشأة الدولة الموحدة لجماعاته . كل جماعة تحرص على أمرين : توحدها الداخلي وتميزها عن الخارج ، والحرب هي الاداة الرئيسية للحفاظ على هذين الامرين . ما يسعى المجتمع الى الاستعاذة منه بالحرب هو القانون الموحد الذي يسعى الى الانبثاق من صلبه ليقضي على الاختلافات والفروقات ، على تعدد « الشعوب والقبائل » باسم توحيدها ، باسم التعالي والهيمنة على تميزاتها ، باتجاه استيعاب هذه التميزات تمهيدا لالغائها . ما هو الاسم الاخر لهذا القانون بلا منازع، الذي يتبنى منطق التوحيد ، المناقض لمنطق تعدد الشعوب والقبائل ؟ انه الدولة .

---

١٣) ـ بيير كلاستر ، اركيولوجيا العنف « مجلة ليبر » العدد الاول ١٩٧٧ باريس بايو ، ص ١٣٧ ـ ١٧٣ .

الدولة هي الحصيلة النهائية لانهيار الاوالات التي احاط المجتمع الغابر نفسه بها . وثمة مؤشرات واعراض لانهيار هذه الاوالات تقتضي بحثا خاصا . لكنها كلها تشير الى بداية انقراض منطق التوحد الداخلي والتعدد الخارجي ، وبالتالي انقراض المجتمع الغابر نفسه . لا جسديا ، بل انقراضه كعبقرية خاصة .

كل ما في الامر هو ان نعلم ما اذا كانت هذه العملية تتم حبا وكرامة ، ام انها تتم بالاكراه . ان نعلم ما اذا كان المجتمع الغابر يرحب بالدولة ويسعى اليها ، ام انه يكافحها مكافحته للبلاء الاعظم ، ويدافعها مدافعته عن وجوده ، فلا تتحقق بالتالي الا على اشلائه . لم يشهد التاريخ عملية نشأة الدولة الموحدة في مكان ما من الارض ، بدون الاكراه والعنف . لان المجتمعات الغابرة لم تتقبل زوالها ، بما هي كذلك ، إلا حتف أنفها . من هنا كانت حروب النبي محمد ـ التي تتخذ في التراث اسم المغازي ـ لفرض قانون التوحيد على شعوب وقبائل كان التحارب خبزها اليومي درءا له(١٤) . ورغم حرص التراث الاسلامي على عدم تشويه سمعة الاسلام (من حيث ردود فعل القبائل) ، فانه لم يستطع الغاء كل مظاهر الممانعة التي أبدتها هذه القبائل : ابتداءً من القرطاء (بطن من بني بكر) الذين

---

١٤) ـ هذا الدور السياسي لايخفى على رودنسون ، عندما يريد ان لايخفى عليه ، فالحرب في رايه ذات اسباب اقتصادية عند الجاهليين ، لكنها ذات اسباب سياسية عند محمد : « للوصول الى هذا الهدف (حل المشكلات الاجتماعية) كان ينبغي استخدام وسائل الصراع السياسي . والصراع السياسي ـ وهذا امر كان معروفا قبل كلاوزفيتز بوقت طويل ـ يجد امتداداته بصورة طبيعية عبر جميع انواع الوسائل ومنها الحرب والقتل .. وقد كان للمجتمع العرب قواعده الاخلاقية شأنه شأن كل مجتمع . لكنه لم يكن لديه اعتراض على الحرب والقتل ، بل كان متسامحا جدا تجاه وسائل الحرب والقتل » (محمد ، ص ٢٥٠) . هكذا يركب الفاخوري اذن الجرة كما يشاء : فبينما يستبعد العامل السياسي عن حرب القبائل الى حد الالغاء ، يصبح هذا العامل اساسيا ووحيدا في حروب محمد . وعندما يكون الكلام مرسلا على القبائل تكون « دوامة الثأر الجهنمية » امر يضيق به القوم ذرعا ، بينما يصبح المجتمع العربي ، فجأة : « متسامحا جدا » تجاه القتل في معرض الكلام عن مغازي النبي .

كتب اليهم رسول الله صلعم « يدعوهم الى الاسلام ، فأخذوا صحيفته فغسلوها ورقعوا بها إست دلوهم »[١٥] وانتهاء بحروب الردة التي أعادت كل عنزة الى عرقوبها بعد ما شبه لها ان قبضة الدعوة قد تراخت .

الا ان رودنسون يرى ان الدولة كانت « حاجة العصر العظمى » .. حاجة من ؟ وعظمى لمن ؟

هـ - في التقدم :

لكن منطق الفكر التاريخي ليس سهل المواجهة . فهو يستعين بأسلحة ما زالت في حروب هذه الايام ، النظرية طبعا ، غير مفلولة . دبابة هذه الاسلحة التي تشق الطريق امام الجحافل ، هي « التقدم » بوصفه مفهوما لا شك في بداهته . من ، والحق يقال ، يتجرأ على التشكيك ببديهية « حاضرنا افضل من ماضينا ومستقبلنا افضل من حاضرنا » ؟ أي انسان يرتضي ان يكون الانسان ماضيا في التنقل من حقل الى حقل ، بلا تطور ؟ واذا كان « التاريخ » يشهد بعض الانحطاط ويسير احيانا باتجاه التقهقر ، فما ذلك الا من قبيل التجاوزات[١٦] . انه تقهقر مؤقت ، عثرة مؤقتة ، لا بد بعدها من نهضة مظفرة تأتي عاجلا ام آجلا . ماذا لو كان « لايدوم الا المؤقت »* كما يقول الفرنجة ؟ ماذا لو كان هذا الآتي « منتظرا » آخر ؟ لكن هذا المزاح لايجوز في حضرة العلم . رصانة اذن ، رصانة .

يقول كارل ماركس : « كل انواع التقدم التي حققها الفكر ، كانت حتى الان تقدمات موجهة ضد جموع البشر ، الذين دفعوا (بموجب هذا

---

١٥) - الواقدي ، المغازي .. ٩٨٢/٣ . وربما كانت اخبار من هذا القبيل ، وهي اخبار يكاد ينفرد الواقدي بروايتها ، هي التي كانت وراء طمس كتابه حتى عام ١٩٦٦ ، حين عمد المستشرق الانكليزي ماريسدن جونس الى تحقيقه وطبعه في مطبعة جامعة اكسفورد في لندن . بعد ذلك - وما في اليد حيلة - طبع الكتاب في مصر عام ١٩٧٣ .

١٦) - استعمالا لكلمة صارت على كل لسان .

* Rien ne dure que le provisoire

http://www.al-maktabeh.com

التقدم) دفعا نحو وضع يفتقد للانسانية اكثر فأكثر » . هذه في رأي ماركس «بيِّنة» انطلق منها « جميع الكتاب الشيوعيين والاشتراكيين » ، « واعتبروا اذن ، مثل فورييه ، مثلا ، ان التقدم صيغة لا معنى لها .. او افترضوا ، مثل أوين وغيره ، ان العالم المتمدن يعاني من آفة اساسية . وانطلاقا من هذه الملاحظة اخضعوا الاسس المادية للمجتمع الراهن لنقد لا هوادة فيه » . لكن ماركس لا يرى ان نقد التقدم مقتصر على فكر المفكرين الشيوعيين والاشتراكيين : « ففي موازاة هذا النقد تتقدم في المجال العملي ، حركة الجموع الهائلة التي تم التطور التاريخي حتى الان ضدها »[١٧] . ويقول حجة التاريخ : « ان المصادر الجديدة للثروة تتحول الى مصادر للبؤس بفعل لعنة قد تبدو غريبة : فكأن كل نصر يحققه العلم يتم لقاء انحطاط الانسان وطباعه . فكلما اصبح البشر اسيادا للطبيعة ، يبدو ان الانسان يخضع لنير غيره من البشر ، او لنير سفالته بالذات . بل يبدو ايضا ان انوار العلم المشرقة لا تسطع الا على خلفية الجهل . ان كل اختراعاتنا وكل ما حققناه من تقدم ، لا يبدو انها ادت الى نتيجة سوى انها أمدت القوى المادية بالحياة والذكاء ، وبلّدت الانسان وخبلته ، بأن حطت به الى مستوى القوة الجسمية المحض »[١٨] .

وتتكرر عبارة « كل اختراعاتنا » و« كل تقدماتنا » و« كل التقدم الذي

---

١٧) ـ كارل ماركس ، « العائلة المقدسة » ، المنشورات الاجتماعية ، باريس ، ١٩٦٩ ، ص ١٠٦ .

— K. Marx , « La Sainte Famille » , Ed. Sociales , Paris . 1969 , P. 106 .

وانظر التشويه العربي للاصل في « ترجمة » حنا عبود ومراجعة فؤاد ايوب ، دار دمشق ، ص ١٠٥ : حيث يصبح الفكر روحا ، والافتراض فرضا ، او العدو اللدود وحشا اسود ، والشيء قضية الى أخره . وللمترجمين اياد بيضاء كثيرة في تعريف الناشئة العربية على الفكر الماركسي !

١٨) ـ ماركس ، من خطاب القاه في ذكرى تأسيس جريدة الحزب « الشارتي » عام ١٨٥٦
انظر : ماركس ـ انجلز « نقد التربية والتعليم » ، ماسبيرو باريس ، ١٩٧٦ ص ١٥٠ .

— Marx-Engels, « Critique de l'éducation et de l'enseignement » , Maspero , = 1976 , P. 150.

حققته الحضارة » في اكثر من مكان من مؤلفات الرجل ، وهي دائما موسومة عنده بالعقم ، وفي أكثرها انها «لا تخدم الا رأس المال » وان « الحضارة مرادف لرأس المال » وان « كل ذلك لا يؤدي الا الى تعاظم السيطرة الموضوعية على العمل » الخ ..[١٩] .

والحضارة ، عند ماركس ، رديف لتعاظم قوى الانتاج : « ان كل التقدم الذي حققته الحضارة ، اي كل تعاظم في القوى الانتاجية الاجتماعية ، او اذا شئنا، تعاظم القوى الانتاجية للعمل نفسه ،لا تغني العامل ، بل رأس المال . ويصح الامر نفسه على نتائج العلم والاختراعات وتقسيم العمل وتأليفه وتحسين المواصلات ونشاط السوق العالمية او استخدام الالات . كل هذا يؤدي فقط الى تعاظم القوة الانتاجية لرأس المال ، يعني للقوة التي تهيمن على العمل » (« اسس نقد الاقتصاد السياسي » في النصوص المذكورة ص ١٥٩ ») .... فاذا صرفنا النظر عما يقوله ماركس نفسه في البيان الشيوعي من ان « البروليتاريا سوف تستغل تفوقها السياسي لكي تنتزع رأس المال من البرجوازية شيئاً فشيئاً ، وتركز جميع ادوات الانتاج في يد **الدولة** ، اي في يد البروليتاريا المنظمة في طبقة مهيمنة ، ولكي تزيد في أسرع وقت ممكن

= والكتاب عبارة عن مقالات ومقتطفات تدور حول العنوان المذكور ، جمعها وترجمها عن الاصل وقدم لها وعلق عليها روجيه دونجفيل .

١٩) ـ نصوص « نقد التربية والتعليم » ص ١٥٨ ـ ١٥٩

٢٠) ـ البيان .. ضمن المؤلفات المختارة ، دار التقدم بموسكو ، الجزء الاول ، ص ٤٢ .
بما اننا نحاور رودنسون ، لا غيره فاننا لن نلتفت الان الى من يقول ان الوضع الذي كان يرجوه ماركس قد تحقق في المعسكر الاشتراكي القائم حاليا . فرودنسون لا يرى الامور هكذا ، لانه يعتبر « ان النظام الاستبدادي ممكن كل الامكان . هذا ما أكدته الاحداث ـ في مجتمع تخلص من الملكية الخاصة لوسائل الانتاج » . انظر مقدمته لكتابه « الماركسية والعالم الاسلامي » ص ١٥ .
— Rodinson , « Marxisme et Monde Musulman » Seuil , Paris , 1972 , P. 15
وانظر الترجمة غير الموفقة لبعض فصول الكتاب ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٤ .

كميةالقوى الانتاجية[٢٠] اذا ضربنا صفحا عن ان الثورة الموعودة لن تفعل ، كما يبدو ، الا ان تزيد« كمية القوى الانتاجية »ـ هاهي صخرة سيزيف تعود الى القعر ـ فان التساؤل قد يصح عن مدى استمرار ليل الانحطاط او التقهقر الذي احدثته هذه الحضارة . اذ انه لا يعود مقتصرا على « المؤقت » او على « العثرة » . بل تصبح حسابات من هذا النوع شبيهة بحسابات ذلك الشاعر المتنبي الذي يبدو ان فجر ليلته منوط بيوم القيامة فينشد واحدنا معه :

احاد ام سداس في احاد   ليلتنا المنوطة بالتناد

التقدم فكرة سخيفة نشأت وترعرعت ، ثم انجبت ، في نطاق ثقافي بعينه هو نطاق الثقافة الاوروبية ابان احتدام تمخضاتها السياسية ـ الاجتماعية بدءا من القرن السابع عشر . اتخذت هذه الفكرة شكلها المتبلور ـ اول ما اتخذته ـ مع كوندورسيه احد منظري الثورة الفرنسية والفاعلين فيها (ومن اوائل ضحاياها) حين الف كتابه (الأساسي) حول تقدم الفكر البشري بعنوان « تخطيط اولي للوحة تاريخية حول تقدم الفكر البشري » عام ١٧٩٣ . وظلت هذه الفكرة محورا من المحاور التي دارت حولها الثقافة الاوروبية ، في القرن التاسع عشر بشكل خاص ، مع المفكرين الليبراليين والعقلانيين الذين جعلهم تقدم العلم والتصنيع والاحداث السياسية والاجتماعية والفكرية التي عصفت باوروبا ، لا يرون العالم الا من خلال انفسهم ، اي من خلال حقلهم الثقافي بالذات ، مما ولّد فيما بعد اطلاق تسمية « المحورية الاوروبية » Européocentrisme على هذا النمط من النظر للتاريخ واحداثه .

بموجب التقدم يضع الفكر جدولا او سلّما ، ينصّب في اعلاه المؤسسات والمعتقدات التي آل اليها المجتمع الاوروبي ، ثم الامريكي ، ويضع في ادناه مؤسسات ومعتقدات (حتى نستعمل كلمتين اجماليتين) الشعوب الاخرى ، التي ما لبث ان صارت توصف ، كما نعلم ، بالتخلف ، بالتأخر ، ان لم يكن بالبدائية والهمجية .. حسب موقعها من السلّم . اما

درجات سلم التقدم هذا ، فهي تستريح في محطات هي « مراحل » تاريخ التطور الشهيرة ، التي انقسم القوم بين معتقد بضرورة اجتيازها واحدة تلو الاخرى ، وبين معتقد بامكانية « حرق » احداها ، قفزا من درجة الى درجة ، لكن الجميع مؤمنون بان التدرج او القفز ، انما هو اجتياز للمراحل اياها ، في السلم التقدمي اياه الذي لاشك في ان الثقافة الاوروبية تتربع في سدته .

مقياس من مقاييس الحكم الرئيسية على مدى تقدم الشعوب ، في رأي المحورية الاوروبية هذه ، هو المنطق والعلم كما عرفهما ذلك النطاق الثقافي . فالعلاقات المنطقية والتصنيفات التنميطية لأمور العالم واشيائه ، ولتصرفات البشر وسلوكهم ، شروط لابد منها للتدرج في مراحل التطور التاريخية والحتمية . ثم كان استواء القدر التقدمي على ثالثة الاثافي عندما اقترن التقدم بالقانون العلمي ، مما ادى بالبحوث الانتروبولوجية وبفلسفة التاريخ الى وضع جدول صارم بالمراحل ، ليس اقلها صرامة ذلك الذي يمرحل تاريخ البشر الى : مشاعية ، فرّق ، فإقطاع ، فرأسمالية فاشتراكية ، فجنة ارضية موعودة كما يعلم الجميع[٢١] .

لسنا الان في صدد الاسباب التي ادت بالفكر الغربي الى اعادة النظر في تمحوره على ذاته . يبقى أن هذه العملية حصلت ، وان على نطاق محصور . وبدأ بعض المفكرين الغربيين ، من امريكيين واوروبيين ، يكتشفون ان هناك شعوبا في الارض ، لديها منطق غير المنطق الغربي ، وعلم ، غير العلم الغربي ، ومعتقدات ومؤسسات تلعب ادوارا فعالة ، رغم اختلافها عن مقاييس التقدم . وان هذا المنطق والعلم والمعتقدات وهذا هو المهم ، لم تجعل اصحابها تعساء ، لا روحيا ولا جسديا ، وان السعادة اقرب الى هذه الشعوب مما هي الى الاوروبي والامريكي في كثير من

٢١) ـ انظر مثلا « المشاعة ، الرق ، الاقطاع ، التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية ما قبل الرأسمالية » لزوبريتسكي وكيروف ومتروبلسكي ، ترجمة جورج طرابيشي ـ دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٨ .

الاحيان . بل ان هذه الشعوب التي وصفت بالبدائية والتخلف تملك من العبقرية في تعاملها مع بيئتها الطبيعية ما يمكنها من « السيطرة » على هذه الطبيعة سيطرة مختلفة تماما عن تلك التي اوجدها العلم والاكتشافات الحديثة ، والتي راح البعض يعتقد الان انها سيطرة موهومة ـ شأنها شأن الاولى على كل حال ـ جعلت من المسيطر أسيرا مهددا من قبل اوالات سيطرته الخ ..

ثم اخذ البعض يغذ السير بعيدا في هذا الاتجاه .. ادعى « كلود ليفي ستراوس » في « الفكر البرّي » ان « هناك صيغتين مختلفتين من الفكر العلمي ، يتعلقان كلاهما ، لا بمرحلتين غير متكافئتين من مراحل النمو البشري ، بل بمستويين استراتيجيين ، تجابه من خلالهما الطبيعة من قبل المعرفة العلمية » (الكتاب المذكور ص ٢٤) . وسخر ميشيل فوكو على صعيد اخر ، من تعصيم الفكر الغربي لمقاييسه بجملة ذهبت مثلا « اولئك الذين لايستطيعون ان يفكروا ، دون ان يفكروا في نفس الوقت ان الانسان هو الذي يفكر ،لا يستحقون الا ضحكة فلسفية » . وكان البعض الاخر مثل باريتو قد ألف مصنفا في السوسيولوجيا العامة « من أكثر من مليون كلمة » (كما يقول برتشارد) ليبيّن « ان عقلية الاوروبيين هي في جزئها الاكبر عقلية لا عقلانية »[٢٢] .

كل ذلك أعاد النظر في بديهية التقدم . لكن الذي تبين ايضا من الدراسات الاثنوغرافية والانتروبولوجية ، هو ان الشعوب الغابرة التي مازالت ممثلة حتى ايامنا هذه بما يسمى بالشعوب البدائية (قبل أن يغزوها العنف والميكروبات المتحضرة التي ابادت معظمها) لا يغريها التقدم ابدا : هذا ليفي ستراوس يتحدث عن قبائل تعيش من التقاط الحبوب البرية وجمعها لكنها : « رغم معرفتهم التامة بالتقنيات الزراعية

---

٢٢) ـ ايفانز برتشارد ، « ديانة البدائيين عبر نظريات الانتروبولوجيين » بايو ، باريس ، ١٩٧١ ، ص ١١٠

— E. Evans-Prichard , « La Religion des Primitifs » , Payot , Paris 1971 , P. 110 .

التي يملكــها جيرانهم من قبائل الايروكوا فانهم يمتنعون عن تطبيق هذه التقنيات في انتاج غذائهم الرئيسي ، (الذي هو الرز البري) والذي يصلح للزرع تماما ، وذلك بحجة انه من المحظر عليهم « ان يجرحوا امهم الارض »[٢٣] . وهذا عالم الاديان مرسيا الياد ينقل من احد الباحثين الانتروبولوجيين « ان سكان « كاب يورك » رغم معرفتهم التامة بسلاح القوس والنشاب الذي يستعمله جيرانهم المشاكسون سكان جزر مضيق توريس ، فانهم لايستعملون هذا السلاح ابدا ، لانهم يعتبرون القوس والنشاب سلاحا ادنى فعالية من رماحهم » . كما ينقل الياد عن طومسون (باحث اخر ..) ان « في اقصى الشمال من بلاد « كينزلاند » امتنع السكان عن تبني حضارة زرع الجنائن التي عرفوها عنــد جيرانهم من سكان الساحل بعد احتكاكهم بهم ، بينما اخذوا عن هؤلاء السكان بعض العناصر الحضارية الاخرى ، بعد ان ادخلوا عليها ، احيانا ، تعديلات جعلتها تتلاءم مع الترسيمة القائمة لديهم » . ويعلق الياد على ذلك بقوله : والظاهرة ليست فريدة : ففي شعب البيغمة الاقزام لم تعمد احدى القبائل الى تبني زراعة النباتات التي تمارسها قبيلة زراعية اخرى ، رغم ان العلاقات بين القبيلتين قائمة خلال قرون من الزمن »[٢٤] .

---

٢٣) ـ « الانتروبولوجيا البنوية » القسم الثاني ، ص ٣٧٥ . ويتحدث ستراوس عن مثل هذه الحجج التي قد تبدو لنا بمثابة ترهات فيقول : « ان الشعوب المسماة بدائية والتي يدرسها الاثنولوجيون ، تكن احتراما عميقا للحياة الحيوانية والنباتية . وهم يعبرون عن هذا الاحترام بما نعتبره نحن كناية عن ترهات . لكن هذه الترهات تشكل ، في الواقع ، كوابح شديدة الفعالية من اجل المحافظة على نوع من التوازن الطبيعي بين الانسان والوسط الذي يستغله . ونحن كان بوسعنا ان نحصل من هذا الدرس نوعا من القناعة الفلسفية [ها قد عاد الحديث عن القناعة التي هي كنز لا يفنى] بصورة أيسر من تلك التي حاولنا ان نتبعها ، يتوهم ساذج ، حين انتحلنا بصلف ، حق احتكار الحقائق المزعومة ذات الاصل الغربي ، كما لو كنا القيمين على التفضل بما ينجم عن هذه الحقائق من حقوق على الاخرين » . (في مقابلة مع ستراوس ، صحيفة الموند الفرنسية ، عدد ٢١ كانون الثاني ١٩٧٩) .

٢٤) ـ مرسيا الياد « الديانات الاسترالية » بايو ، باريس ، ١٩٧٢ ، ص ١٨٧ =

فاذا كان الفكر الغربي قد مضى عليه حين من الدهر « متمحورا على ذاته » ، فهذه والحق يقال من شيم البدائية نفسها . اذ ليس الفكر الغربي هو الذي يعتبر نفسه مقياس المقاييس . البدائيون ايضا ، هكذا يعتبرون . حياتهم هي الحياة الوحيدة التي تستحق ان تعاش ، وثقافتهم هي الوحيدة التي ينبغي التمسك بها . ويروي ستراوس في « العرق والتاريخ » ان عالما اثنوغرافيا تبنته قبيلة من قبائل البرازيل فكانت « في كل مرة يعود اليها بعد اقامة وجيزة في المراكز المتحضرة ، تنتحب عليه شفقة ، عندما ترد على خاطرها تلك الاهوال التي لابد ان يكون قد عاناها ، بعيدا عن المكان الوحيد ـ قرية القبيلة ـ الذي يستحق عناء الحياة فيه »[٢٥] .

و ـ مثال معاصر : الجبايش :

ليس من الضروري اذن ان تعتبر قبائل الاعراب التحضر تقدما . وليس من المستهجن ان نراهم لا يكنّون للحضر ولنوع معيشتهم الا الاحتقار . في دراسة انتروبولوجية عن « الجبايش » قام بها الدكتور مصطفى شاكر سليم ، وهي تكاد تكون فريدة في بابها ، تتضح لنا ممانعة هذه القبيلة العربية التي ما زالت تكافح « التقدم » حتى ايامنا هذه . يقول مصطفى شاكر سليم : « كانت مقاومة اهل الجبايش لتأثير اقتصاد السوق اشد واقوى من مجرد رد فعل بسيط ناتج عن الاحتكاك بحضارة غريبة او كره واضح للتغيير الذي طمس الكيان القديم للمجتمع . فقد احتفظت عشيرة بني اسد برعي الابل في المراحل الاولى من حياتها في العراق . وحين استقرت العشيرة في وسط الفرات (استقرت ام أكرهت على الاستقرار ؟) زاولت زراعة الحبوب فقط باعتبارها عونا ومدعما لما تحصل عليه من رعي الابل الذي تركوه وصدفوا عنه بصورة تدريجية وبطيئة جدا . وحين كان في الامكان ، بسبب انعدام الامن والنظام اللجوء

= — M. Eliade « Religions Australiennes » , Payot , Paris , 1972 , P. 187 .

٢٥) ـ ليفي ستراوس « العرق والتاريخ » ، غونتييه باريس ، ١٩٧٢ ، ص ٥٤ .

الى الحرب والسلب لكسب العيش في مناطق الاهوار ، اعتمدت بنو اسد على هذه الطريقة في حياتها الاولى ، في منطقة الجبايش . ولكنها حين اضطرت على ترك ذلك الاسلوب في الحياة نتيجة لفرض الحكومة العثمانية النظام والامن في المنطقة ، ثم حين ادخلت للقرية ادارة فعالة قوية فان العشيرة مالت مضطرة الى الزراعة ومارستها . ثم لجأت العشيرة مكرهة وبعد تمنع طويل الى حياكة الحصر .. » .

اما التجارة « فلم تكن قبل خمسين او ستين عاما معروفة لعشيرة بني اسد بأي شكل من الاشكال . وكانت كافة الدكاكين القليلة المنتشرة في تلك الفترة بين جزر سكن اهل القرية تملك وتدار من قبل ايرانيين غرباء كانوا محتقرين للغاية ولا يجوز التزاوج معهم باي حال من الأحوال » .

واهل الجبايش « ينظرون لبعض المهن باعتبارها غير مرغوب في مزاولتها ، ولذا فيجب ان تتجنب ، ولمهن اخرى باعتبارها محتقرة ولذا فهي محرمة تحريما تاما .. حياكة القماش وزراعة الخضر وبيع السمك ومنتجات الالبان مهن محتقرة .. ويبلغ احتقار هذه المهن الى حد ان كافة بني اسد ، عدا حمولة واحدة ، لا تعطي بناتها زوجات لحائكي القماش او لصيادي السمك . كما لا تعطي العشيرة كلها بناتها زوجات لزارعي الخضار . واهل الجبايش بعرفهم القبلي يحتقرون التجارة ويفضلون الجوع والافلاس على مزاولة مهنة حقيرة مثل مهنة البيع في الدكاكين » .

ويتحدث صاحب الدراسة عن « تمييز » عشيرة بني اسد « لنفسها عن بقية سكان الاهوار .. فكان من جملة ما حافظوا به على قيام الفوارق الحضارية والتفاوت في المركز هو التمييز المهني »[٢٦] .

---

٢٦) ـ شاكر مصطفى سليم « محاضرات في الانتروبولوجي » ، مطبعة العاني ، ١٩٥٩ ص ١ ـ ٣٠

حول المهن المحتقرة والمحرمة يذكر ماسينيون ان الاسلام ايضا كان منذ القرن الاول للهجرة يصم بعض المهن بالحقارة ويستبعد متعاطيها عن عدد من المناصب ، لان مزاولة =

يتبين من هذه الدراسة ، ان الجبايش استمروا زهاء اربعة عشر قرنا (هذا بعد الاسلام فقط) يقاومون اندماجهم في المجتمع المتحضر . لم يتعاطوا الزراعة الا مكرهين . وعندما كانت قبضة « الحكومة » اي قبضة العنف تتراخى كانوا يستعيدون سيرتهم الاولى التي تقتضي التميز بواسطة الحرب ، وسواء وصفها سليم بانها « اسلوب حياة » او « طريقة في حياتها الاولى » او وصفها مونتغمري وات مثلا ، بانها « رياضة العرب القومية »[٢٧] فان الحرب تظل اختيارا ثقافيا ، سواء عن وعي او لاوعي .

لكن كل هذا يساعدنا على ان نتصور الى اي حد كانت الدولة بالنسبة للاعراب الجاهليين « حاجة العصر العظمى » !

ز - في المحافظة والتغير :

التقدم شرطه التغير . والشعوب الغابرة تكافح ضد التغير كمدافعتها عن وجودها . فهي محافظة حتى الرمق الاخير . وما الحرب والتمسك بديانــة الاباء الا من اسباب المحافظة . وورودنسون يشير في كتابه هذا الى انه « في الاجتماع العام للقبيلة يستطيع كل فرد ان يستخدم حق «الفيتو» فيؤجل بذلك اتخاذ قرار هام»[٢٨] . لكن المؤلف لا يستخرج من هذه الظاهرة دلالتها . ودلالتها هي ان « الاجماع » كأمر ضروري لاتخاذ اي قرار ، هو عائق من عوائق التغيير . تحت عنوان « الينابيع الثلاثة لمقاومة التطور »

= هذه المهن قد « تلطـخ نقاء المؤمن » لتعارضها من قريب او بعيد مع النصوص القرآنية . لكن لائحة هذه المهن المحتقرة طويلة بحيث يذهب ماسينيون الى ان اصحابها شكلوا منذ ذلك الوقت المبكر تعاونيات حرفية كان لها شأن كبير في الصراعات الاجتماعية السياسية . انظر : « الفتوة او عهد الشرف الحرفي بين الشغيلة المسلمين في العصر الوسيط»في مجموعة مقالات ماسينيون المسماة « اوبرا مينورا » المجلد الاول ص ٣٩٦ ـ ٤١٧ دار المعارف بيروت ١٩٦٣ .

— Massignon « La Futuwwa ou Pacte d'honneur Artisanal entre les travailleurs musulmans au moyen âge » , 1952 , In Opera Minora I P. 396 - 417 .

٢٧) ـ Le sport national « محمد في مكة » المرجع المذكور ص ٤٠

٢٨) ـ رودنسون ، « محمد » ص ٢٢

يقول ليفي ستراوس : « انه لمن الملفت للنظر ان الغالبية الساحقة من المجتمعات المسماة بدائية لا وجود فيها لفكرة التصويت الذي يتخذ القرارات بالاكثرية . اذ ان التماسك الاجتماعي والتفاهم بالتي هي احسن داخل الجماعة ، يعتبران افضل بكثير من كل انواع التجديد . فلا يتخذ القرار اذن الا بالاجماع »[٢٩] . لكن الاجماع نادرا ما يحصل . ماذا تكون النتيجة ؟ تأجيل ، الغاء ، نسيان ، مراوحة في المكان الواحد . اذ ليس المهم اتخاذ القرارات الفاعلة ، بمقدار ما هو مهم ان تظل الجماعة محافظة على وحدتها .

هذه فلسفة . بل هي حكمة . عملية اكثر منها نظرية . لكنها في اية حال لا تتلاءم مع الفكر التاريخي وشروط التقدم . بل هي نقيضها . الفكر التاريخي يريد ان يحشر الشعوب الغابرة في مجرى تاريخه . لكن هذه الشعوب تستعصي على الحشر . لانها بالضبط خارج التاريخ ، حتى لا نقول ضده . انها ترفض التاريخ وتعمل وسعها لاخماد كل ما ينذر بنشأة الصيرورة التاريخية في صلبها . وبالاصل ، كلمات مثل التطور والتاريخ والتغير لم تكن في مؤدى اللغة العربية عند الجاهليين كما هي اليوم . التطور هو الانتقال من طور الى طور ، دون ان يعني ذلك بالضرورة ان الطور الثاني افضل من الاول . ناهيك بالتغير الذي هو « انتقال الحال من الصلاح الى الفساد » . هذا عندما لا يكون تماهيا بالغير ، وهذه آفة الافات . والتقدم ـ اذا جاز استعمال مقياس الامام والوراء ـ هو رجوع الى الوراء . لانها من القدم والقديم « اي السابقة في الامر » ، والمتقدمون هم الاولون والغابرون . بكلمة انه الماضي لا المستقبل . والتاريخ عبارة عن تذكر حدث قياسا على حدث آخر غيره ، ليس إلا . ما أصل التاريخ عند العرب الاولى ؟ انه الارخ « ولد البقرة الوحشية اوولد البقرة الصغيرة ،

---

٢٩) ـ ليفي ستراوس ، « الانتروبولوجيا البنيوية » القسم الثاني ، المرجع المذكور ، ص ٣٧٣ .

http://www.al-maktabeh.com

والتاريخ مأخوذ منه كأنه شيء حدث كما يحدث الولد »[٣٠] لذا يتخذ التاريخ احيانا ، في بعض ما تبقى من عاداتنا الغابرة ، شكل مقارنة الحادثات بعضها ببعض على ان يكون الحادث الاكثر لصوقا في ذاكرة الجماعة ، مرجعا للمقارنة . (وكثيرا ما يكون هذا الحادث ، في مجتمعاتنا الريفية ، ولادة البقرة بالذات !) لكن الحادثات كلها ـ كما هو معلوم ـ حادثات الدهر ، لا التاريخ . وقد درج الجاهليون على ذم الدهر عندما تحل بهم نازلة او حادثة من حدثانه ليست في صالحهم ، حتى نبههم النبي محمد بقوله : « لا تسبوا الدهر . فان الله هو الدهر .. وفي رواية فان الدهر هو الله تعالى . قال الأزهري ، قال ابو عبيد ، قوله فان الله هو الدهر مما لا ينبغي لأحد من أهل الاسلام ان يجهل وجهه ، وذلك ان المعطلة يحتجون به على المسلمين قال : ورأيت بعض من يتهم بالزندقة والدهرية يحتج بهذا الحديث ويقول : ألا تراه يقول فان الله هو الدهر ؟ قال : فقلت : وهل كان احد يسب الله في آباد الدهر ؟ »[٣١] .

لكن آباد الدهر تبعدنا كثيرا عما نحن فيه الان . فلنعد الى مسألة التقدم والتغير عند رودنسون لنرى نموذجا من معالجته لها .

يقول : « لقد عرفنا جميعا ، في جميع الحقول وجميع الأمكنة ـ حتى ولو كانت من اقرب المجالات ، من حيث النظرية ، الى الافكار الجديدة ـ بعضها من تلك الاذهان البليدة التي تعتبر ـ سلفا ـ ان كل تغيير هو أمر مخيف ومريع ، حتى لو لم يكن يرمي في قرارته ، الا الى تكييف الاشكال السطحية لما تتمسك به تلك الاذهان من تنظيمات وايديولوجيات غدت باهتة وبالية . فكيف بغربي شبه الجزيرة العربية ، في القرن السابع للميلاد ، وفي مجتمع تقليدي للغاية ، ما زال وعيه رافضا لان يعترف بكل التغيرات التي طرأت على بنيته ؟ ونحن نعلم ايضا من حجج المحافظين العاطفية

---

٣٠) ـ لسان العرب ، مواد : ارخ وقدم وغير وطور .
٣١) ـ لسان العرب . مادة : دهر

والدعوة المتباكية على تقليد عادات الاباء الاولين ، والنفور والاشمئزاز من الذين يتجرأون على اعادة النظر في الاوضاع المشهودة والتذكير بالتضحيات التي بذلت للدفاع عنها ، والاحتقار المعلن تجاه الشبيبة وعدم الكفاءة ، نعلم حق العلم ان كل ذلك ذو وطأة رهيبة على اعصاب الجموع التي لاتكون مهيأة لاستقباله ، وعلى افئدتها واذهانها » .[٣٢] .

لا يملك القارىء المراقب ، بعد استيعابه لهذا الكلام ، الا ان يهز الرأس ويستعين بحول من الله على ضعف الحول . ليست المسألة مسألة « اذهان بليدة » . ناهيك بأن المقول عن « الوطأة على اعصاب الجموع » لايؤدي بالبحث والباحث ـ كما شهدت التجارب والايام ـ الا الى حيث القت رحلها ام قشعم . في ثقافات الشعوب ، قديمة وحديثة ، بدائية غابرة او متحضرة معاصرة ، لم تعد الاحكام الخلقية عن البلادة تجدي فتيلا . اي انها لا تساعد على فهم هذه الثقافات ، سواء كان الفهم يتوخى التغيير او لا يتوخاه . حتى اذا كان المرء يتوخى التغيير فعلا ، كان ملزما بسبب اولي ، بفهم الاسباب التي تمانع هذا التغيير وتناهضه بشراسة . وقد رأينا كيف ان الشعوب الغابرة لا تناهض التغيير عبثا . من يسلم رقبته لمقصلة التغيير طوعا ؟ كل وجودها ، بما هي ثقافة معينة ، مرتبط بهذه المناهضة . التمسك « بعادات الاباء الاولين » اذن ، ليس « تباكيا » من قبل « عاطفيين محافظين » والا سقط في يد الباحث ولم يعد يجد ـ كما هو حاصل فعلا اليوم ـ من تفسير لهذه القرون التي تتوالى على هذا التمسك . الا ان يقال هو وحي يوحى ، او هي اذهان بليدة .

لكن الكلام على « التغييرات التي طرأت على بنية المجتمع التقليدي » لا يعفي المتكلم من التوضيح . ها هي بنية يطرأ عليها تغيرات . ما هي التغيرات ؟ كيف تتغير البنية ، فتنتقل من حال الى حال ؟ كيف تتكون بنية

---

٣٢) ـ « محمد » ص ١٣٢ .

جديدة في « رحم » او « صلب » او ايضا « ثدي »[٣٣] (Sein كما يقول الفرنجة) البنية القديمة ؟ الواقع اننا جد متعطشون لمعرفة عملية تغير البنية هذه . خاصة وان رودنسون يختتم الفصل الرابع من كتابه بالقول ان الجماعة المسلمة عند انتقالها الى المدينة « كانت قد شكلت جماعة ذات طبيعة مختلفة جدا . وستعمل الاوضاع التاريخية العامة بحيث تكون لهذه التطورات التي طرأت على بنية نواة بسيطة من الافراد ، في مدينتين عربيتين ضائعتين على تخوم الصحراء .. اهمية عالمية كبيرة » (ص ١٧٨) .

التغير حصل اذن في الطبيعة لا في الدرجة . لكن الكتاب لا ينبئنا كيف تم التحول . والحق اننا لم نعلم ما طبيعة البنية القديمة ، ولا طبيعة البنية الجديدة ، فضلا عن عملية تحول احداهما للاخرى . اللهم الا ما يذكره المؤلف في معرض السرد من ان « تفككا » حصل في « النظام القبلي » وان الوضع صار « غامضا او مشوشا » (ص ٢٦٧) بعد ذلك التفكك .. وأن الدعوة المحمدية استجابت « لحاجات » (ص ١٧٧) لدى فريق من المكيين . أو أن الاعراب ضاقوا ذرعا بدوامة الثأر الجهنمية ، وأفكار أخرى كثيرة لكنها لا تبين لنا طبيعة البنية الاجتماعية ، وخاصة مسألة تحولها .

وكان رودنسون في مستهل كتابه قد نبه القارىء الى انه يتسلح بالموقف العلمي (ص ١٤) و« الموقف النقدي .. الذي هو مقتضى من مقتضيات العلم » (ص ١٥) . والعلم هنا (والله اعلم) هو علم التاريخ اي « المادية التاريخية » : « ففي تعبير المادية التاريخية لا تعني كلمة « مادية » شيئا اخر غير « علم » . والعبارة هي مرادف ، بشكل قاطع ، لـ « علم التاريخ »[٣٤] . فاذا كان رودنسون لا يقدم لنا ما يوضح مسألة

---

٣٣) ـ كل ما توحي به هذه المفردات من افكار جنسية يسأل عنها القارىء وحده ، ولا علاقة لها بالفكر الذي يستعملها .

٣٤) ـ اتيان باليبار ، « حول المفاهيم الاساسية للمادية التاريخية » في « قراءة رأس المال» ،=

الانتقال من بنية الى اخرى ، فهل نجد لدى الراسخين في هذا العلم ما يوضح هذه المسألة ؟

ح ـ في الخلل المنهجي الرئيسي :

في دراسة بعنوان « موضوع رأس المال » يقترح لويس التوسير ما يسميه « قراءة تشخيصية » للنص الماركسي Lecture symptomale تبتغي من وراء ما تفصح عنه الكلمات « تعيين مقول الصمت الذي ينبجس من خلال الكلام المحكي ويولّد فيه تلك البياضات التي تشكل نقاط الضعف عبر التماسك الصارم »(٣٥) .

بعد الاشارة الى ان ماركس ، الذي انتج في مؤلفاته ذلك التمييز الذي يفصله عن سابقيه « لم يدرك ، اولم يفكر* ـ وهذا حظ مشترك بين جميع المخترعين ـ **مفهوم** هذا التمييز بكل الوضوح المطلوب » (ص ٧٥ خط التشديد لألتوسير) ، يخلص تشخيص ألتوسير الى انه « يتوجب علينا ان نقول ان **ماركس لم يقدم لنا نظرية للانتقال من نمط انتاج الى آخر ، اي لتكون نمط انتاج ما** »(ص ١٨٣) .حسنا. لكن نظرية تكوّن نمط ما من أنماط الانتاج هي نفسها ـ في عرف ماركس وألتوسير ـ نظرية أنماط

= الجزء الثاني ، ماسبيرو باريس ١٩٦٧ ، ص ١٩٠

— E. Balibar , « Sur les concepts Fondamentaux du matérialisme historique » , In « Lire le Capital » , Tome II, Maspero , Paris 1967 , P. 190

نعلم ان رودنسون لايقاسم باليبار رأيه في مفهوم « المادية التاريخية » حرفيا . فهذه في رأي رودنسون « تعبير خاضع للنقد الى حد كبير » وانه « بشكل خاص رفض للمثالية التاريخية ، وبالتالي فهو مبدأ سلبي اساسي يمكن ان يعتبر نقطة انطلاق لكثير من الاختيارات العلمية الممكنة » (« الافكار الماركسية ودراسة العالم الاسلامي » في النصوص حول « الماركسية والعالم الاسلامي » . النص الفرنسي ص ٧٩ . والمقال لم يترجم في النص العربي) لكن الاختيارات تظل مع ذلك « علمية » .

٣٥) ـ لويس التوسير «موضوع رأس المال » في «قراءة رأس المال»، الجزء الثاني ص ٢٨ .

— L. Althusser , « Objet du Capital », In « Lire le Capital » , II, Maspero , P. 28 .

* N'a pas pensé

الانتاج . « لأن هذه الشائبة » المزعومة تشكل موضوعا ينتمي الى نظرية أنماط الانتاج : وبشكل خاص الى **نظرية الانتقال من نمط انتاج الى آخر ، مما يشكل جمرا واحدا* مع نظرية عملية** (او سياق Processus) تكوّن نمط محدد من أنماط الانتاج . اذ انه ما من نمط انتاج يتكون إلا انطلاقا من أشكال قائمة لنمط انتاج قبله » (ص ١٨٣)ايضا حسنا.لكن « موضوع نظرية انماط الانتاج » هو نفسه « موضوع نظرية التاريخ » لأن « نظرية التاريخ تدرس اشكال الوحدات الاساسية للوجود التاريخي التي هي انماط الانتاج » (ص ١٨١) .

يعزّ على ألتوسير ـ على ما يبدو ـ ان يقول بفجاجة ان ماركس ، مبدع « المادية التاريخية » لم يترك لنا نظرية للتاريخ . لكن النص ماثل امامنا . وهو لا يحتاج الى تشخيص ، بل الى منطق أرسطي بسيط حتى تستخرج منه هذه النتيجة : ان ماركس اذ لم يترك لنا « نظرية للانتقال من نمط انتاج الى آخر » لم يترك « نظرية للتاريخ » . والحق كيف يصحّ ان يقول قائل ان فلانا أوجد نظرية للتاريخ ، ان لم يكن هذا الفلان قد استطاع ان يصل خيط الزمن الذي تمر عبره هذه « الاشكال الاساسية للوجود التاريخي » فبقي متقطعا الى « مراحل » لا نعلم كيف صير الى الانتقال من واحدتها الى الاخرى ؟ كيف صير ، مثلا ، الى الانتقال من المشاعية البدائية الى الرق ، ومن الرق الى الاقطاع ، ثم من الاقطاع الى الرأسمالية ؟ يبدو ان لا جواب . والذي يراه ألتوسير ان كل ما استطاع ماركس ان يفعله هو تقديم « مادة » او « خطوط عامة » لمجرد عملية الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية : « كل نصوص ماركس حول التراكم الأولي لرأس المال تشكل على الاقل مادة هذه النظرية ، ان لم يكن خطوطها العريضة ، بالنسبة لما يتعلق بعملية تكوّن نمط الانتاج الرأسمالي ـ اي أشكال الانتقال من نمط الانتاج الاقطاعي الى نمط الانتاج الرأسمالي »[٣٦] .

---

٣٦) ـ التوسير ، المرجع المذكور ، ص ١٨٣

* Ce qui fait un ...

http://www.al-maktabeh.com

هذا النقص في نظرية التاريخ لا يعتبره ألتوسير مجرد « شائبة مزعومة » . بل يرى ان عددا من المشكلات الاساسية متوقف عليه . مشكلات من نوع « بناء الاشتراكية » و« التخلف » و« الطرق القومية الى الاشتراكية سلمية كانت ام غير سلمية » ، ناهيك بـ « عبادة الشخصية » ، كلها تتعلق بهذه المشكلة النظرية التي تنتظر حلا .

يحاول باليبار ان يساهم في ايجاد هذا الحل . فهو يرى انه « ليس صحيحا تماما ان نقول ان « هذه الصياغة النظرية (نظرية للتاريخ) مفقودة » : « فالانتقال (من نمط انتاج الى آخر) هو نفسه حركة خاضعة لبنية اكتشافها » و« الانتقالات التاريخية ينبغي ان يكون لها مفاهيم من طبيعة نظرية واحدة ، مثلما ان جميع أنماط الانتاج التاريخية قد بدت بمثابة اشكال تضافر من طبيعة واحدة »[٣٧] .

لكن هذا كله من قبيل الذي « ينبغي » اما المساهمة المجددة التي تقدمها دراسة باليبار **فهي ان بنية نمط الانتاج مستقلة عن تاريخ عناصرها** :

« عوضا عن أن نفكر في الانتقال على مستوى البنى ينبغي ان نفكر فيه على مستوى عناصر هذه النبي » وهذا أمر يجعلنا نكتشف « الاستقلال النسبي لتكون مختلف عناصر البنية الرأسمالية ،وتنوّع السبل التاريخية التي سلكها هذا التكون » . « وبتعبير آخر ان العناصر التي تندمج في البنية الرأسمالية لها اصل مختلف ومستقل .. فالوحدة التي تملكها البنية الرأسمالية بعد تكونها،لا نستطيع ان نعثر عليها في ما قبل هذا التكون » . لذا ينبغي ان نتقصى حسب كل عنصر ونسبه ، أصله وفصله ، في تاريخ سابق على اندماجه في البنية ، مما يجعلنا نقع على تواريخ متعددة للعناصر ، وانتماءات متعددة لأنماط انتاج مختلفة سابقة على النمط الذي ندرس بنيته . ويخلص الرجل بعد بحث غني الى القول : « ان مفهوم التاريخ بشكل عام وغير مخصص ، هو ببساطة تدليل على مشكلة تدخل في

---

٣٧) ـ «قراءة رأس المال» ، المرجع المذكور ، الصفحات ١٩٠ ، ٢٧٧ ، ٢٨١

تكوين « نظرية التاريخ » (نظرية المادية التاريخية) : « انه يدل على هذه النظرية بكليتها بوصفها حيزا لمشكلة تمفصل الأزمنة التاريخية المختلفة ومنوعات هذا التمفصل . الا ان هذا الاخير لا يعود له علاقة البتة بالنموذج البسيط **لتداخل** الأزمنة بعضها مع بعض . فهو يواجه **المصادفات** ، لا بوصفها بديهيات بل بوصفها مشكلات » . وخلاصة القول : « ان فترات الانتقال تمتاز اذن بتعايش عدة أنماط انتاج .. مع غلبة واحد منها على الاخرى .. وان تحليل علاقات الغلبة **لم يعرف مع ماركس الا خطوطه العامة** وهو يشكل واحدا من أهم الحقول المفتوحة امام البحث لدى خلفائه »[٣٨] .

ما نود ان نشير اليه هو انه ، رغم الفائدة التي تقدمها دراسة باليبار ـ وهي دراسة لا يمكن تلخيصها الا على حساب تشويهها ـ تظل مشكلة انتقال البنى مشكلة اساسية بشهادة العارفين بخطورتها واهميتها .

كان من الممكن ان نضع هذا الاستطراد ـ لولا طوله ـ على هامش ملاحظاتنا . فنحن لم نتوخ منه الا التنبيه الى المشكلات النظرية التي تثيرها مسألة انتقال البنى (او دينامية السساتيم ، كما يقول البعض)[٣٩] في نظرية التاريخ . هذه المشكلة تصبح حادة بالنسبة للمسألة التي تهمنا . فالاسلام ليس انتقالا وحسب ، بل هو طفرة جذرية او هكذا يبدو على الاقل من ظاهر الأمور . فالدين التوحيدي ، والدولة ، والثقافة .. التي طبعت المنطقة بأسرها بطابعها وما تزال ، ولدت كلها ، كما يقول رودنسون نفسه ، مع الاسلام . وما لم يُجب البحث عن كيفية انتقال بنية المجتمع الجاهلي الى هذه البنية الجديدة التي حدثت مع الاسلام ، يظل الكلام ، في رأينا منوعا من منوعات الايديولوجيا ، لا يصح فيه ادعاء العلم الا مجازا واستعارة . الظاهرة المحمدية لم تكن ممكنة لولا ان

---

٣٨) ـ نفس المرجع ، الصفحات ٢٨٦ ، ٣١٥ ، ٣٢٣ ، على التوالي .

٣٩) ـ انظر سمير أمين ، « التراكم على الصعيد العالمي » دار ابن خلدون ص ٢٨ .

المجتمع العربي القديم لم يسمح بتمثيل الشأن الغيبي في بشر . حتى محمد ، او قبله بقليل ، كان دين الخوافي والاصنام لايجيز بأي شكل من الاشكال لانسان حي ان يدعي الاتصال بالعالم الاخر ، او اتصال ذلك العالم به . **مع محمد حصل التماهي بين وجهة نظر البشري ، ووجهة نظر الالهي . والسؤال الاكبر هو حول السبل والاوالات التي جعلت هذا التماهي ممكنا . كيف تمكن بشري يدعى محمد بن عبد الله من حمل الناس على الاعتراف به شخصيا بوصفه ممثلا لمبدأ تنظيم المجتمع ، بوصفه «المصطفى» الذي اتخذ « الخفي » او « الغيب » شكلا بشريا ـ لغة القرآن واحكامه ـ من خلاله** ؟ بعبارة اخرى : كيف انتقل المجتمع من ذلك الوضع الذي كان قد استخرج فيه مبررات وجوده ومعنى هذا الوجود ، فجعلها خارجه ، (في الآلهة ، الارواح ، الجن ، الاباء الاولين) ، حفاظا على وحدته ، الى الوضع الذي استدخل فيه مبررات ومعنى هذا الوجود ، عندما افرز من داخله ممثلا ، على صلة يومية ومباشرة ، ومتطورة ، مع الاله الواحد ، مغامرا بانقسام هذه الوحدة ؟

والواقع ان هذا التحول لايقتصر على الشأن الديني . فالدولة لم تكن ممكنة لولا هذا الانقسام اياه . الذي يرتهن بدوره بتغيير طبيعة المقول الديني قياسا على شكله القديم . في نفس الوقت الذي حصل هذا التغير في طبيعة المقول الديني ، ولدت الدولة . لكنها ولدت ولها اسنان ، كما يقول الاخر . واذا كان الماركسيون اجمالا يمرون بسرعة على هذا الانتقال الكبير ،او يراوحون حتى الان في تفسيرات لا تفسر شيئا[٤٠] فلأن الدولة ،

---

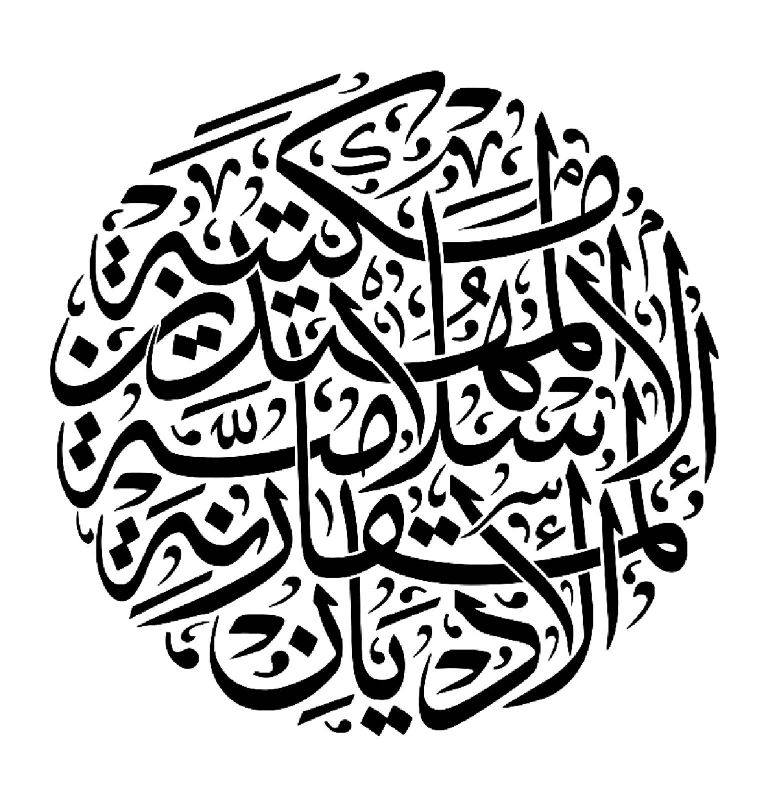
٤٠) ـ قد يضرب المرء صفحا عن محاولات « المخضرمين » ـ التي ولدت ميتة على كل حال ـ كمشروع الطيب تيزيني ومحاولة حسين مروة (بما فيها رد نايف بلوز عليها) فهي محاولات تسعى الى الهيجا بغير سلاح سوى المفلول منه . ولكن ما بال « المحدثين » ، كوضاح شرارة ، ينبرون لنفس المعمعة بلا سلاح سوى « هبة » مارسيل موس و« المانا » الميلانيزية » ؟ (مقالة شرارة في « دراسات عربية » ، عدد حزيران ١٩٧٩ ـ حيث يبدو « ان الاسلام والمسيحية ينهضان على ايمان مماثل للاعتقاد بالمانا وان كان اكثر روحانية وتجريداً » ص ٩) .

في ولادتها الاصلية « لا تشكل قطيعة كسائر القطيعات فهي من بين المؤسسات كلها ، ربما كانت الوحيدة التي تنبثق مدججة بالسلاح في ذهن منشئيها ومؤسسيها ، اولئك « الفنانين ذوي النظرات الصارمة » . لذا فان الماركسية تحار في امرها : فلا هي في عداد المراحل الخمس المشهورة : المشاعية البدائية ، الحاضرة القديمة ، الاقطاع ، الرأسمالية ، الاشتراكية ، ولا هي تشكيلة في عداد التشكيلات ، ولا انتقال من تشكيلة الى اخرى »[٤١] .



---

٤١) ـ دولوز وغاتاري « نقيض اوديب » المرجع المذكور ص ٢٥٩ .



http://www.al-maktabeh.com

خاتمة
في طغيان الايديولوجيا على النظر

« تشير الاصبع الى القمر ،
فلا ينظر الاحمق الا الى الاصبع » .

(لبعضهم)

في الفصول التي سبقت حاولنا ان نستخرج من تضاعيف رودنسون عددا من المسلّمات التي يرتكز اليها . لم تكن هذه المسلّمات نافرة اذا جاز القول . فهي تنساب احيانا في سياق الكتابة ، او تكون مضمرة في فكرة . لكنها احيانا اخرى ، قليلة ، تبرز الى السطح ، كما يبرز المكبوت . مجموع هذه المسلّمات ، او بعضها الذي اعتبرناه كافيا ، يشكل في رأينا نواة منهج للبحث ، هو الذي اشار المؤلف اليه في توطئته عندما قال « ربما كان لهذه المحاولة بعض القيمة المنهجية » . ما حاولنا القيام به هو التشكيك في هذه المسلّمات وزعزعتها ، لنصل الى ان المنهج نفسه لم يفلح في تفسير الظاهرة التي يتصدى لها . كما أشرنا من ناحية ثانية الى ان الحريصين على تطوير هذا المنهج ، ليصبح أكثر فعالية ، لم يوفقوا حتى الان لسد ثغراته التي تزداد اتساعا كلما استعملت خارج النطاق الثقافي الذي ولّدها . هكذا نرى ان كلام المؤلف عن النبي محمد هو كلام عن محمد آخر ، يلملم المؤلف أجزاء شخصيته ، ويركب عناصر الوضع الاجتماعي الذي انفعل به وفعل ، بشيء كثير من الهوى ، فجاءت الظاهرة الدينية المدروسة هنا هيكلا عظيما بعد اجتزاء معظم ما يميزها كظاهرة دينية ، لا فقط كظاهرة تاريخية او اقتصادية او سياسية ..

كان من الممكن ان تصاغ اشكالية بحثنا على الوجه التالي : ماذا يحل بالبحث العلمي عندما يواجه طفرة اجتماعية كالاسلام بمنهج يعتمد على مسلَّمات كالتي ذكرت ؟ وقد يكون الجواب : يأتي البحث ناقصا او شاكيا من ثغرات لانه يتسلح « بعلم » لم يستكمل عدته بعد . لكننا نرى ان هذا الجواب لا يغني. فالمسألة لا تقتصر على نقص في العدة، ولا على المجازفة في استعمال الامور في غير مواضعها . المجازفة لا تتعارض مع حقوق العلم الذي ، بمعنى من المعاني ، يقتضيها في كثير من الاحيان .. ونقص العدة ليس مسبة الا في الذهن الذي يتوخى الكمال في امور تنداح بنيتها على الأفق المفتوح الذي لا يكتمل. لذا نقترح جوابا آخر . وهو ان البحث ينساق عندئذ الى ذلك الشطط الذي يتولد عن ابتلاع السياسة للثقافة ، عن طغيان الايديولوجيا على النظر .

ربما كان كتاب رودنسون عن « محمد » يفتح المجال امام تمرين ذهني تحليلي يستخرج منه المحلل الهاوي كيف ان الكاتب يعكس وضعه ووضع الحزب الشيوعي الفرنسي في اوائل الستينات على بعض الامور التي رافقت نشأة ذلك « الحزب » الذي أنشأه محمد . بانتظار ان يعمد مثل هذا الهاوي الى مثل هذا التحليل يظل كلامنا ادعاء . صحيح . لكن كتابات رودنسون حول « الماركسية والعالم الاسلامي » تحفل بالكثير من المؤشرات التي تنم عن طغيان الايديولوجيا على النظرية . وان عددا من مواقف المؤلف ، التي يفترض بها ان تقوم على اساس نظري (حتى لانقول علمي) ، او على « اقتناع » نظري في ادنى الاحتمالات ، تقوم لخدمة اهداف تكتيكية محض سياسية ، تشوبها « التقيّة » كما عرفت في الاسلام نفسه كنهج سياسي تكتيكي .

لكن الادعاء لا يجوز بلا مرافعة . بعض الامثلة إذن :

في مقال بعنوان « طبيعة الاساطير ووظيفتها في الحركات الاجتماعية السياسية ، بناء على المقارنة بين مثلين : الشيوعية الماركسية والقومية العربية » (١٩٦٢) ، وهو مقال اعتبره رودنسون « محطة في تفكيره حول

الايديولوجيات والحركات الايديولوجية » يقول المؤلف :

« ينبغي التشديد على ان الايديولوجيا ليست « نقية » . في البداية عندما كان ماركس وانجلز ينشران افكارهما ، دون ان يكون لهما تنظيم ، كانت المسألة مسألة ايديولوجيا نقية . لكنها ما لبثت ان اصبحت سريعا ايديولوجيا حركة ، لا انفصال لها عن هذه الحركة ، مستمدة من صلتها الوثيقة بها بعض الخصائص التي تميزها عن الايديولوجيا النقية في مكان آخر ، حاولت ان احدد بمزيد من الدقة فصيلة من الحركات التي تنتمي اليها « أديان » ، مثل المسيحية الاولى والاسلام الاول .. والشيوعية الماركسية . وسميت هذه الحركات ايديولوجية مناضلة ذات برنامج زمني اجتماعي سياسي وتطلعات توتـاليتاريـة .. » (« الماركسيـة والعالم الاسلامي » النص الفرنسي ، ص ٢٥٠) نضرب صفحا عن التطلعات التوتاليتارية[٤٢] للاسلام .. ربما كانت وربما لم تكن . ما يهمنا أكثر ، هو ما يذكره المؤلف في حاشية المقال تعليقا على « المكان الاخر » الذي وصف فيه هذه التطلعات بأنها توتاليتارية ، وخاصة كيفية هذا الوصف . يقول : « لقد حاولت سرا (او بكتمان)* ان اعالج الاسلام الاول من هذه الوجهة في كتابي « محمد » الخ ..

هل يصح هذا « الكتمان » في مجال صياغة النظرية ، ناهيك بالعلم ؟ ام انه من مقتضيات التكتيك السياسي ؟

مثل آخر : في « اشكالية دراسة العلاقات بين الاسلام والشيوعية » (١٩٦١) ، وهو ايضا من جملة « المكان الاخر » الذي استعان فيه المؤلف على امور النظرية بالكتمان ، يتطرق المؤلف لمواقف الاسلام من بعض الامور المطروحة آنذاك .

بعد ان يقول « ان الشيوعية مبدئيا لا تهاجم الا الملكية الخاصة

---

٤٢) ـ لعل هذه الجملة هي التي دعت القيمين على ترجمة بعض مقالات الكتاب الى عدم ترجمة هذا المقال رغم انه يشكل في عرف المؤلف « محطة من محطات تفكيره » .

*) - Discrètement

لوسائل الانتاج » يشيد بموقف برنار لويس[٤٣] ويستشهد بنص من كتابه، معتبرا هذا النص « افضل مثال على الذكاء والحس السليم » .

هاكم النص :

« لا شك في ان الفقيه المسلم المؤمن الذي درس ما تنطوي عليه المادية الجدلية وفهم مضامينها سوف يتخلى عن هذا الايمان . لكن تضافر مثل هذه الظروف ليس أمرا شائعا . وليس هناك الا احتمال ضئيل في ان يتخذ أهمية كبيرة . اما المسألة التي تطرح علينا فينبغي ان تصاغ على الشكل التالي : في الصراع الراهن بين الديمقراطيات الغربية والشيوعية السوفياتية من أجل كسب تأييد العالم الاسلامي ، ما هي العوامل او الخصائص التي تقوم في التراث الاسلامي او في الحالة الراهنة للمجتمع والرأي العام الاسلاميين والتي من شأنها ان تهيء الجماعات الفاعلة سياسيا وفكريا لاعتناق المبادىء الشيوعية وطرق الحكم الشيوعية ، وتهيء الاخرين للقبول بهذه المبادىء والطرق »[٤٤] ؟

هذه طريقة برنار لويس في طرح المشكلة . يعلق رودنسون : « وانا اجد هذه الطريقة في طرح المشكلة ممتازة » (ص ١٤٨) ! فاشكالية العلاقة بين الاسلام والشيوعية التي يخالها الجاهل مشكلة نظرية ، تتلخص الى لعبة كشاتبين ، ولا حياء ، لكسب التأييد . لكن رودنسون انتدب نفسه « لتعميق المشكلة وتوسيعها .. بعيدا عن الموقف السياسي العملي» (ص١٤٨) عمّ أسفر التعميق والتوسيع : عن الاشادة بخطب خالد بكداش[٤٥] واعتبارها نموذجا عن التوفيق بين تراث القومية العربية

---

٤٣) ـ في مقالة له بعنوان « الشيوعية والاسلام » كتبت عام ١٩٥٤ واعيد نشرها عام ١٩٥٨
— B. Lewis , « Communism and Islam » , In « the Middle East in transition » , Routledge and Kegan Paul , 1958 .

٤٤) ـ رودنسون . « الماركسية والعالم الاسلامي » النص الفرنسي ، ص ١٤٧

٤٥) ـ لا يعادل اشادة رودنسون ببكداش الا تسفيهه له فيما بعد : ستاليني حقير ، لص ، مجرم ، قاطع طريق ، سمج ، هي من بين النعوت التي يتناوله بها (ص ٤١٣ من النص الفرنسي) . في الترجمة العربية يتحول وصف رودنسون لشخصية بكداش بالسماجة =

والشيوعية . الفاتحة لروح ابن رشد وتوفيقه بين الشريعة والحكمة : « هكذا نرى كيف ان القومية العربية تستخدم من قبل خالد بكداش بكياسة ومهارة [ينبغي ان يقرأ المرء مرة تلك الخطب] لادخال استشهادات من القرآن والسنة ومن اولياء الاسلام . وليس في ذلك اي انتماء للتعاليم الدينية ، بالطبع . **لكن المناخ العام الذي** تولّده هذه الاستشهادات لدى جمهور السامعين يدغدغ (او يتملق)* اكثرهم تقليدية ، ويبين للجميع ان الحزب الشيوعي لا يعارض التراث الديني معارضة فظة ، بل على العكس يحترمه ويبجله ويعتبر نفسه ، بمعنى من المعاني ، وريثا له » (ص ١٧٤)

Il s'agit de Flatterie donc !

هكذا يؤدي التعميق والتوسيع الى الاشادة بالـ Flatterie التي هي « دغدغة المشاعر » في احسن الاحوال و« التملق » اليها في اسوأها . ولكن ماذا لو كان à flatteur flatteur et demi كما يقول الفرنجة انفسهم ؟

و« التوفيق » الذي اشرنا اليه ، ليس غيمة صيف . في « مكان اخر » ثالث يقول رودنسون : « بديهي ان يعتقد المؤمنون ، بان الاسلام قد تأسس من قبل الله الذي ارسل النبي في اللحظة التي اختارها ، ليطلع الناس على مشيئته ويكشف لهم عن الاسرار التي اراد ان يطلعهم عليها . اما غير المؤمنين ، فهم بالطبع يفسرون حياة محمد **بطريقة اخرى لكن الاتفاق ممكن ان يتم بين التصورين** . اذ انه ، في كل حال ، كانت هناك ظروف اجتماعية وانسانية عند ظهور النبي .. »(٤٦) .

: Les traits Antipathiques الى شخصية « تنطوي على الكثير من الملامح الكريمة » (ص ٢٧١) . خطأ ذو دلالة ، قد ينتفع به الذين يفتشون عن تطبيقات عملية لبعض آراء فرويد .

٤٦) ـ « الافكار الماركسية ودراسة العالم الاسلامي » ١٩٦٩ ، في « الماركسية والعالم الاسلامي » « المرجع المذكور ص ٧٩ .

* ـ Flatte

هل يلام اهل البيت اذا كانت شيمتهم الرقص ، حين يرون ربه بالطبل ضاربا ؟

لا يعني كلامنا ان صاحب الطبل ما زال يضرب به ، بالضرورة ، حتى الان . فربما انفخت هذا الطبل ، او كف صاحبه عن هذ المهمة ، او استبدل بالالة غيرها . لكن بعض اهل البيت ما زالوا ، كما يبدو ، مستمرين بالرقص ، وعلى اللحن نفسه . لذا لا نخال انفسنا نقتحم ابوابا مخلعة اذ نناقش كتابا كتب منذ عقدين من الزمن . فهناك الطائر المحكي ، كما يقول الاخر ، وهناك الصدى .

ان رودنسون مفكر كبير ، ما في ذلك شك . كتاباته عن الاسلام وغيره كانت بالنسبة لجيل من المتعلمين نافذة اطل منها وتعرف من خلالها على عدد من المشكلات والحقائق ، كان من الممكن ان تظل لولا هذه المنافذة ، في الغياهب . وانا اتكلم الان بصيغة المفرد عن نفسي على الاقل . انا لم اسمع مثلا ، بالواقدي ، الا من خلال رودنسون . ولم أكوّن فكرة متماسكة بعض الشيء عن التراث ، الا من خلال كتاباته وكتابات تعتمد نفس المنهج . بهذا المعنى ، يكون النقد الذي اتناول به هذه الكتابات نقدا للنفس قبل كل شيء . ويجب ان يقال ذلك بصوت عال . واذا كنت قد اخترت هذا الكتاب فلأنه يشكل بؤرة يلتقي فيها ، كما ارى ، عدد كبير من الخيوط الضوئية التي تنبعث من فكر صاحبه . الا ان الكتاب ، ما ان يكتب ، حتى يفقد صلته العضوية بصاحبه . يصبح ملكا للناس . وكم من نظرية تبناها البعض وتمسكوا بها رغم تخلي صاحبها عنها وتبرئه منها . بهذا المعنى لا تعود مناقشتنا للكتاب الذي بين ايدينا ، وقد ناهز عمره العشرين عاما ، مناقشة لفكر صاحبه الآن ، بل لمنهج كما قلنا ، قد يكون مستمرا ـ وهو مستمر بالفعل ـ لدى الكثيرين . لكن هذا لا يمنع من ان يكون كتاب رودنسون عن « محمد » أثرا من « اثريات المعرفة » كما يقول الاخر ، او « وثيقة اثنوغرافية » كما يقول ليفي ستراوس (بلا قياس ولا تشبيه) عن كتاب « نقد الفكر الجدلي » لسارتر واصفا اياه انه « وثيقة اثنوغرافية من

الطراز الاول ، لا غنى عن دراستها اذا اردنا ان نفهم طبيعة الميثولوجيا في عصرنا الراهن »[٤٧]. ونحن نقول ان الوثيقة الاثنوغرافية التي بين ايدينا لاغنى عنها كذلك لفهم طبيعة نوع معين من انواع الايديولوجيا ، في حقلنا الثقافي الراهن . وقد يقول لنا قائل : بل نحن ازاء نوعين منها ، هذه الايديولوجيا : نوع يمثله كتاب رودنسون ، ونوع يمثله بحث كاتب هذه الاسطر . ممكن جدا . فنحن شخصيا نميل الى الاعتقاد احيانا مع بيشلر[٤٨] بان الايديولوجيات كلها حماقات ، ليس الا . وفي حقل ثقافي لا يحفل الا بالايديولوجيات ، يتعزى المرء احيانا بما قاله ذلك الكاتب العربي الكبير :

تحامق مع الحمقى اذا ما لقيتهم ولاقهم بالجهل فعل اخي الجهل
وخلّط اذا لاقيت يوما مخلطا يخلّط في قول صحيح وفي هزل
فاني رأيت المرء يشقى بعقله وقد كان قبل اليوم يسعد بالعقل[٤٩]

لاندري ، والحق يقال ، لماذا عرف ابو جهل بهذا اللقب . فاسمه عمرو ابن هشام ، وكنيته ابو الحكم . فكيف التصق به الجهل هذا الالتصاق ؟ مع ان الرجل كان « عاقلا » . تراه لانه ظل مركزا بنظره على الاصبع ؟ ولكن .. ما هو القمر ؟

٤٧) ـ «الفكر البري»، ص ٣٣٠ .

٤٨) ـ جان بيشلر ، « ما هي الايديولوجيا ؟ » غاليمار ، باريس ، ١٩٧٦ ص ٣٨٧ ـ ٣٩٥ وخاصة ٣٩٤ .

— Jean Baechler « Qu'est ce que l'ideologie » , Gallimard , Paris , 1976 , P. 387-395 .

٤٩) ـ الجاحظ ، من رسالة له في ذم الزمان ، « آثار الجاحظ » ، اختارها عمر ابو النصر ـ ١٩٦٩ ، ص ١٧١ .

مصادر الدراسة

المصادر العربية :

١) ابراهيم بدران وسلوى خمّاش . « **دراسات في العقلية العربية** » دار الحقيقة ـ بيروت .
٢) ابن الاثير . « **الكامل في التاريخ** » ـ دار صادر ـ بيروت .
٣) ابن خلدون ، « **المقدمة** » .
٤) ابن سعد ، « **الطبقات الكبرى** » ، دار صادر ، بيروت .
٥) ابن كثير ، « **تفسير القرآن** » ، دار الفكر ـ بيروت .
٦) ابن هشام ، « **السيرة النبوية** » ، دار احياء التراث العربي ، بيروت . تحقيق السقا والابياري وشلبي .
٧) جواد علي ، « **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام** » ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٠ .
٨) الجاحظ ، « **البخلاء** » ، دار صادر ، بيروت .
٩) شاكر مصطفى سليم ، « **محاضرات في الانتروبولوجي** » ، العاني ، بغداد ١٩٥٩ .
١٠) السيوطي ، « **الاتقان في علوم القرآن** » دار الفكر ، بيروت .
١١) صادق جلال العظم ، « **نقد الفكر الديني** » ، دار الطليعة ، بيروت .

١٢) طـه حسين ، « **في الادب الجاهلي** » ، دار المعارف بمصر ، ١٩٢٧ .
١٣) محمد سيد كيلاني ، « **ذيل كتاب الملل والنحل للشهرستاني** » . القاهرة ١٩٦١ .
١٤) المقريزي « **مواعظ الاعتبار في الخطط والاثار** » ، دار صادر ، بيروت .
١٥) الواقدي ، « **كتاب المغازي** » لندن ، جامعة اكسفورد ، ١٩٦٦ ، تحقيق مارسدن جونس .
١٦) يوسف خليف ، « **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي** » ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

■■■

المصار الأجنبية :

- Althusser , Louis , **Objet du Capital** » , In « **Lire le Capital** » II Maspero , Paris , 1967 .
- Arkoun , Mohammed , « **Comment lire le Coran** » , introduction à la traduction du Coran de Kasimirski , Flammarion , Paris , 1970.
- Balibar , Etienne , « sur les concepts fondamenteaux du materialisme Historique » In « **lire le capital** » II...
- Bucaille, Maurice, « **La Bible , le Coran et la Science** » , seghers , Paris , 1976.
- Clastres , Pierre :
    - « **Archeologie de la violence** » Libre I , Payot , Paris , 1977.
    - « **Malheur du guerrier sauvage** » Libre II , Payot , Paris , 1977 .
    - « **La société contre l'Etat** » Minuit , Paris , 1976 .
- Deleuse , Gill/Guattari, Felix «**L'antioedipe** » , Minuit , Paris , 1972 .
- Djait , Hichem , « **La personnalité et le devenir arabo - islamique** » Seuil , Paris , 1976.
- Dubier , Jean , « **Les nouveaux maitres de la chine** » Grasset , 1979.

http://www.al-maktabeh.com

- Eliade , Mercea
- « **Nostalgie des origines** » Gallimard , Paris , 1971.
- « **Aspects du mythe** » Gallimard , Paris , 1963 .
- « **Mythe de l'eternel retour** » Gallimard , Paris 1969 .
- « **Traité d'histoire des religions** » Payot , Paris , 1977 .
-« **Religion australiennes** » Payot , Paris , 1979 .
- « **Le chamanisme ..** » , Payot , 1951.
- Evans - Pritchard , E.E.
- « **Anthropologie Sociale** » , Payot , Paris , 1969 .
- « **La religion des Primitifs** » , Payot , Paris , 1971 .
- Fromm,Eric « **Le language oublié** » , Payot , Paris , 1975
- Gauchet , Marcel , « **Dette du sens et racines de l'Etat** » , Libre II Payot , Paris , 1977 .
- Gaudelier , Maurice , « **Horizon , Trajets Marxites an anthropologie** » , Maspero , Paris , 1977 .
- Gaudefroy - Demonbynes , Maurice , « **Mahomet** » , Albin Michel , Paris 1969 .
- Grosrichard , Alain , « **Structure du Serail**» , Seuil , Paris 1979 .
- Kasimirski , « **Le Coran** » , Flammarion , Paris , 1970 .
- Lafargue , Paul , « **Droit à la paresse** » , Maspero , Paris , 1972
- Lammens , Henri ,
- « **l'arabie Occidentale avant l'hegire** » imp. cath. Beyrouth 1928 .
- « **La Mecque à la veille de l'hegire** » imp. cath. Beyrouth 1922.
- « **La cite arabe de Taif** » imp. cath. Beyrouth 1924.
- Levy - Strauss , Claude ,
- « **Anthropologie structurale** » I plon , Paris 1974 .
- « **Anthropologie structurale** » II plon , Paris 1973 .
- « **Race et histoire** » Gonthiers , Paris 1972
- « **Le Totemisme aujourd'hui** » P.U.F. Paris 1974
- « **La pensée sauvage** » Plon , Paris , 1962
- « **Tristes tropiques** » Plon , Paris , 1955.
- Marx , Karl
- « **Critique de l'économie politique** » , 10/ 18 , Paris , 1972 .
- « **Le capital** » livre I , Ed. Sociales , Paris , 1969 .
- « **La sainte famille** » , Ed. Sociales , Paris , 1969.
- « **Critique de l'education et de l'enseignement** » Textes : introduc-

tions Traduction et notes par Roger Dangeville , Mespero , Paris , 1974 .
- Massignon , Louis , **« La Futuwwa .. »** in « Opera Minora » I , Dar Al-Maaref , Liban , 1963 .
- Mouloud , Noêl , **« Langage et structure » ,** Payot , Paris 1969 .
- Nietzsche , **« Genealogie de la morale »** Gallimard , Paris , 1975 .
- Roheim , Géza **« Origine de la culture » ,** Gallimard , Paris , 1972 .
- Rodinson , Maxim , **« Marxisme et monde musulman » ,** Seuil , Paris , 1972 .
- **« Bilan d'étude mohammadiennes » ,** Revue hist. Janv. 1963 .
- Sahlins , Marschall , **« La première sociètè d'abondance » ,** Temps Modernes , Oct. 1968 .
- Todorov , Tzvetan , **«Poetique»** in **« Qu'est ce que le structuralisme » .** seuil , Paris , 1968 .
- Watt , Montgomery **« Mahomet à la Mecque » ,** Payot , Paris , 1958 .
- Weuleresse , Jacques , **« Paysans de Syrie et du Proche Orient » ,** Gallimard , 1946 .



٣٠٠٠/٨١/٨٢٧